

محمد نور فرحات



إصدارات سطور الخاصة

السلطة والقانون والحرية

البحث عن العدل



البحث عن العدل

(السلطة والقانون والحرية)

محمد نور فرحات

طبعة أولى ٢٠٠٠

كتاب سطور

هيئة التحرير:

اعتدال عثمان

فاطمة نصر

- الكتاب: البحث عن العدل

- المؤلف: د. محمد نور فرحات

- غلاف وإخراج: جوبى

- الجمع والتنفيذ: عصام عيسوى

- المراجعة اللغوية: عمر الشناوى

الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٠

رقم الإيداع ٨٥٨١ / ٢٠٠٠

جميع حقوق التأليف محفوظة للمؤلف

جميع حقوق الطبع محفوظة لسطور

٨ و ٢٣ تقسيم الشيشيني بجوار الكوبرى الدائرى

كورنيش المعادى ت: ٥٢٤٠٠٢٠ / ٥٢٦٣٥٩٩

e.mail address: sutour@mismnet.com.cg

إصدارات سطور:

مجلة سطور

مجلة شهرية ثقافية عربية

الحائزة على جائزة أفضل مجلة ثقافية

لعام ١٩٩٩ (معرض الكتاب)

١ - محمد «سيرة الرسول»

٢ - صدام الحضارات

٣ - عصر الجينات والإلكترونيات

٤ - القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث

٥ - العولة والعولة المضادة

٦ - التاريخ السرى للموساد

٧ - حريم محمد على باشا

٨ - من يخاف استنساخ الإنسان؟

٩ - عولة الفقر

١٠ - صور حية من إيران





يتضمن هذا الكتاب مجموعة البحوث والدراسات
والمقالات التي كتبها المؤلف طوال مدة تربو على الخمسة عشر
عاماً تدور كلها حول دراسة القانون من منظور ثقافي
 واجتماعي في علاقته وتفاعله بالسلطة السياسية من ناحية
 وواقع المجتمع من ناحية ثانية وقيمة الحرية واحترام حقوق
 الإنسان من ناحية ثالثة.

يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة المشروع الفكرى الذى نذر المؤلف جهده له فى حقبة ممتدة من الزمن رغم أنه مشروع غير عمدى أو غير مخطط له مسبقاً وفقاً لخطة معدة سلفاً كما يفعل ذلك الباحثون الأكاديميون. وإنما جاءت مواده استجابة لمعطيات الوقائع القانونى والاجتماعى والثقافى فى مصر والعالم العربى وبالتالي فهو أكثر صدقاً وحيوية فى التعبير عن معطيات هذا الواقع بما يواجهه من تحديات وبما لحقت به من تطورات بل وبما شاهده من معارك وصراعات فكرية.

وعندما عكفنا على مراجعة هذا الإنتاج العلمى تمهيداً لنشره وكنوع أيضاً من حساب الذات ظهر جلياً أن هذه الكتابات كلها تدور حول بحث وتأمل العلاقة بين السلطة السياسية من جانب والنظام القانونى من جانب آخر، ومدى انحياز هذه السلطة وذاك النظام لقيم الحرية والعدالة أو لقيم الأمن والاستقرار وهى كلها مسائل حاكمة فى أمور الضبط الاجتماعى وفعالية القانون.

ودراسة العلاقة بين السلطة والقانون والحرية فى مواد هذا المؤلف وإن التزمتم

بأصول المنهج العلمى وتسلمت بأدواته إلا أنها تجاوزت بلغتها وخطابها اللغة الصارمة لأروقة الأكاديميات والمحافل القانونية وتبنت خطاباً ثقافياً عاماً فى مفرداته ومضمونه لأن المخاطبين بهذه اللغة ليسوا هم رجال القانون وأصحاب حرفته فحسب وإنما هم جمهور المثقفين ومن يمثل القانون بالنسبة لهم واقعهم ومستقبلهم.

إن إحدى مشاكل علم القانون وكبرى مشاكل القانون بصفة عامة أن نشأته الأسطورية الكهنوتية مازالت تترك بصماتها على صياغاته وخطابه للذين يستغلون فهمهما إلا على أهل الدراية والاختصاص من المتخصصين فى علم القانون. وهذه الطبيعة التى تجعل علم القانون مستغلقاً على فهم العامة بل والخاصة غير المتخصصين لها أسبابها التاريخية عندما كان القانون مختلطاً بقواعد الدين ومحفوظاً سراً فى صدور الكهنة، ولها أسبابها السياسية لأن علانية القانون هى أولى الخطوات نحو ديمقراطية غير مرغوب فيها، ولها أسبابها الاجتماعية فى حرص رجال القانون كطبقة اجتماعية متميزة أن يكون سبر أغوار القانون وفهم مراميه مقصوراً عليهم حفاظاً على تميزهم الفئوى الذى يستتبعه بطبيعة الحال

تميزهم الاجتماعي والاقتصادي.

والعلاقة بين القانون والسلطة والحرية لا يمكن فهمها، فضلاً عن فهم هذه الظواهر الفوقية الثلاث إلا بردها إلى بيئتها الاجتماعية من منظورين تاريخي ومعاصر. فهذه الأبنية الفوقية ليست ظواهر معلقة في فراغ بل هي نتاج نبت تاريخي ذي خصائص محددة يتطور مع تطور حضارات المجتمعات على هذا النحو أو على نحو آخر. إن الطغيان أو التسامح والاستبداد أو الديمقراطية والأنتوقراطية أو الليبرالية كلها ظواهر ذات انعكاسات قانونية مرتبطة بواقع المجتمعات ذاتها. وإدراك هذه الحقيقة الجوهرية هو الذي يجنب البحث في هذه الظواهر مغبة الوقوع في الشكلية أو في الديماجوجية وكلاهما من الفخاخ القاتلة المنصوبة دوماً للباحثين في أمور القانون والسياسة والمجتمع.

أما عن الشكلية فهي الطابع الغالب في الدراسات القانونية بصفة عامة. إذ يقتصر رجل القانون في بحثه الشكلي على عرض أهم الأحكام التي يتضمنها النص القانوني دون أن يعنى بسبر أغوار المحتوى الاجتماعي للقانون ونسق القيم الذي يحيط به في إطار متصل من ربط التاريخ بالواقع. وتطبيق هذا المنهج على بحوث السياسة يؤدي إلى بحث سطحي يرصد ظواهر السياسة دون أن يعنى بربطها بسياقها الاجتماعي والخلقي.

وتبدو هذه السطحية الشكلية في صورتها الفجة عندما نطالع الكتابات المتداولة في العالم العربي عن حقوق الإنسان سواء تلك الكتابات ذات الطابع القانوني أو الطابع السياسي فهي تقتصر على رصد انتهاكات حقوق الإنسان في الواقع المعاش عن طريق المقارنة الظاهرية بين ما تضمنته المواثيق الدولية من حقوق وما يحدث في الواقع من ممارسات أو ما هو نافذ في الواقع من نصوص قانونية تتنافى مع هذه المواثيق الدولية، دون أن تتطرق إلى مهمة أخطر وأجل شأنًا وأكثر صعوبة وهي سبر أغوار جذور انتهاكات حقوق الإنسان في الثقافة وفي البنية الاجتماعية والاقتصادية العربية.

وتحاول الدراسات المتضمنة في هذا المؤلف تجنب عيوب الشكلية والسطحية عند التطرق لقضايا القانون والواقع السياسي والحريات في العالم العربي عن طريق الربط بينها في سياق متصل من ناحية وعن طريق الربط بين هذا السياق

وبين السياق الثقافي والاجتماعى فى عملية تطوره التاريخى .

وقد يلحظ القارئ بعض التفاوت فى المنهج بل وفى اللغة المستخدمة فى مباحث هذا المؤلف . فبينما يميل بعضها إلى الطابع الأكاديمي لكونها قد قدمت فى مؤتمرات وندوات علمية أو نشرت فى دوريات متخصصة ، يتسم البعض الآخر باللغة الثقافية العامة (ولا نقول الدارجة) لكونها نشرت فى الصحف السيارة . ولكن هذا التفاوت النهجي لا ينال من حقيقة أن خطاب المؤلف بأكمله هو خطاب قانوني ثقافي موجه أساساً إلى جمهوره المثقفين بما فيهم بالطبع رجال القانون وأهله . ونظن أن هذه ميزة تحسب للمؤلف . فهذه على حد علمنا المرة الأولى التى يوجه فيها الخطاب القانوني إلى أصحاب المصلحة الحقيقية أى إلى جمهوره المخاطبين بأحكام القانون .

ويحتوى هذا المؤلف على خمسة ملفات تعالج خمس قضايا رئيسية :

القضية الأولى هى السلطة فى المجتمع العربى من حيث الشرعية والتعددية

والقضية الثانية هى القانون والتطور تعرضنا فيها لعلاقة النظم القانونية بالتطور الاجتماعى وبالسبب الثقافي الاجتماعى إدراكاً منا أن القانون هو تعبير ثقافي عن واقع اجتماعى محدد له مردوداته الثقافية المتعكسة فى الوعي الاجتماعى .

والقضية الثالثة عن ممارسات الفكر والرأى والتعبير بين قيمتى الحرية التى تطلق العقال للفكر دون قيود ، والمسئولية التى تفرض قيوداً على هذه الحرية مراعاة لاعتبارات اجتماعية وأخلاقية .

والقضية الرابعة هى الركائز النظرية لمسألة حقوق الإنسان وما تشيـره هذه الحقوق من إشكاليات ذات طابع نظري .

أما القضية الخامسة فهى واقع حقوق الإنسان فى مصر بتحدياتها الثقافية والاجتماعية ، وإشكاليات الحركة المصرية لحقوق الإنسان من المنظورين الدولى والمحلى محاولة منا للتوفيق بين اعتبارات العالمية التى هى خاصية ملازمة لحقوق الإنسان والواقع الوطنى الذى يجب أن يؤخذ فى الاعتبار فى مجال ساخن تتصارع فيه القيم الفاضلة الهادفة إلى الزود عن الحرية مع التوايا الخبيثة التى تهدف إلى قهر الوطن واختراق عقول مثقفيه .

إن النظام القانوني الرشيد هو الذى يقيم موازنة دقيقة يحافظ بها على معادلة أكثر دقة بين الانحياز إلى الحرية والعدل من ناحية والحفاظ على أمن المجتمع واستقراره وتقاليده وتراثه من ناحية ثانية . وتمثل كافة بحوث هذا المؤلف محاولة حائرة ودءوبة للبحث عن هذا التوازن فى ثنايا المجتمع ومشكلاته وثقافته وقانونه .

د. محمد نور فرحات

القاهرة - مصر الجديدة

فبراير ٢٠٠٠

السلطة في المجتمع العربي (الشرعية والتعددية)

السلطة والشرعية في المجتمع

العربي الحديث

شرعية السلطة السياسية في

المجتمع السياسي المنظم من الإشكاليات الكبرى التي

شغلت الباحثين والمفكرين في مجال علوم السياسة وفلسفة

القانون، بل ووصل بهم المدى إلى الحديث عن شرعية

(أو أساس) إلزامية القانون ذاته.

والحديث عن الشرعية في لغتنا العربية يشير إلى أحد معنيين متميزين تماماً في اللغات اللاتينية: الشرعية بمعنى الاستناد إلى قاعدة قانونية موجودة مسبقة بحيث يكون السلوك شرعياً إذا كان مجازاً - بواسطة قاعدة قانونية نافذة، وهذا المعنى يعبر عنه بتعبير Legality. والشرعية بمعنى التبرير الفكري أو الأخلاقي أو السياسي أو الاجتماعي للظاهرة محل البحث، بحيث تجد الظاهرة شرعية باستنادها إلى مجموعة من الحقائق الاجتماعية أو الأخلاقية المجازة اجتماعياً أو أخلاقياً، وهذا المعنى يعبر عنه بتعبير Legitimacy..

والمعنيان كما هو ظاهر متميزان يشيران إلى مفردات متباينة، ومع ذلك فيجمعهما معاً الإشارة إلى الأساس وإلى المبرر أو إلى السبب أو إلى جواز الوجود المستمد من حقائق مسلم بها كانت هذه الحقائق قانونية أو اجتماعية أو أخلاقية.

السلطة والإرادة

لقد شغل البحث عن شرعية السلطة السياسية بمعنيها السابقين جهوداً طائلة للعلماء والباحثين، وكما استقر الأمر مع نهاية القرن الثامن عشر على أن العقل هو مصدر المعرفة وأن التجربة هي معيار الصدق وأن الحرية الإنسانية حق مقدس لا تنازل عنه، استقر كذلك على أن إرادة الشعوب هي المعيار الوحيد لاكتساب السلطة السياسية صفة شرعيتها.

وتبعاً لذلك فقد احتلت فكرة العقد الاجتماعي أو العقد السياسي مكاناً بارزاً في التبرير النظري للسلطة السياسية. وأصبحت هذه الفكرة هي الواجهة الكبرى التي يرفعها الفكر السياسي الأوربي طوال القرن الثامن عشر باعتبارها الأساس الوحيد لوجود السلطة السياسية في المجتمع والمعيار الوحيد لشرعية نشاطها. وهي فكرة تدور تفاصيلها حول حقيقة أن السلطة السياسية ظاهرة عارضة في تاريخ المجتمعات الإنسانية وأنها ليست من قبيل الظواهر الطبيعية التي لا حياة

للمجتمعات بدونها . وأن انخراط الجماعات السياسية في شكل المجتمع السياسي ثم عن طريق عقد سياسي يلتزم فيه الحاكمون بعدد من الواجبات ويتمتعون في المقابل بعدد من الحقوق بحيث إذا أخلوا بواجباتهم أو تجاوزوا حقوقهم إلى الافتئات على حقوق المحكومين ، انفسخ العقد من تلقاء نفسه كما يقول مشرعو الليبرالية ، وأصبح المواطنون في حل من الثورة على حكاهم والإطاحة بهم ، وهذا هو التبرير القانوني لحق الثورة على الظلم الذي يستند إلى مفهوم إعلاء الإرادة الإنسانية والذي روج له فلاسفة الحقوق الطبيعية .

وفكرة العقد السياسي هذه هي الجانب السياسي المهم من جوانب الليبرالية كما عرفتها أوروبا في تلك الحقبة . والليبرالية في معناها المبسط تعني الحرية الكاملة في مجال السياسة والاقتصاد والمجتمع والفكر في ظل أدنى حد ممكن من القيود القانونية والتدخلات الحكومية اللازمة لتأمين الليبرالية ذاتها . إن الدولة والقانون كما عبر عن ذلك فيلسوف البراجماتية العظيم وليم جيمس ، هما كضفتي النهر يجب أن تقتصر وظيفتهما على تأمين انسياب مياه النهر موجة إثر موجة دون عوائق أو حواجز ، وتفقد الدولة والقانون سبب وجودهما إذا تحولتا من مهمة التأمين والحراسة إلى كونهما عوائق تعوق حرية حركة المجتمع والاقتصاد والفكر .

الأصول التاريخية لليبرالية

ويثور الآن سؤال ذو شقين هو : هل كانت الليبرالية بهذا المعنى نبأً فكرياً فوقياً منبت الصلة بالحرية التاريخية للمجتمعات الأوروبية في تلك الحقبة من الزمان ؟ ثم ، ما موقع الليبرالية من السياق السياسي العربي وهل تجد لها جذوراً أينعت وتم قطافها في مجتمعاتنا أما أن الأمر كله لا يخرج عن إطار تحيزات الصفوة السياسية والثقافية وتفضيلاتها القيمية ؟

الإجابة عن الشق الأول من السؤال معروفة لكل من يملك قدراً يسيراً من الاطلاع على تاريخ أوروبا الحديث والوسيط . وهي أن الليبرالية الأوروبية بشقيها السياسي والاقتصادي كانت تعبيراً مباشراً عن رفض البرجوازية الأوروبية الناهضة من أكفان المجتمع الإقطاعي المشرتبة ببصرها نحو شمس التقدم ، عن رفضها لكل

عناصر المشروع الاجتماعي الإقطاعي المنهار، وطرحاً لمشروع برجوازي جديد أكثر تقدماً واتساقاً وقدرة على دفع حركة التقدم الاجتماعي إلى الأمام.

لقد كانت القيم الرئيسية التي تشكل دعائم المجتمع الإقطاعي الأوربي تقوم على تأييد السلطة في يد الملوك والنبلاء والأمراء الإقطاعيين ورجال الكنيسة على السواء، فالسلطة أياً كانت زمنية أو دينية ليس مردها إلى الإرادة الإنسانية بل هي سنة من سنن الله التي لا تأويل ولا تبديل لها. وكانت هذه القيم تقوم على إعلاء قيمة الإذعان والتسليم على قيمة الحرية، وقيمة تقديس النقل على قيمة سلطة العقل، وعلى أن الملكية كلها والحرية كلها والحقوق كلها للسادة الإقطاعيين وتابعيهم وأنه ليس على الأقتان إلا واجب العمل والتناسل.

وجاء المشروع الرأسمالي الذي بشرت به البرجوازية الأوروبية الناهضة لينفي تماماً المشروع الإقطاعي ويقوض أركانه. وكانت الليبرالية السياسية والاقتصادية هي السلاح الفعال في هذا المضمار. ففي مواجهة أزلية السلطة وأبديتها قيل بمرضيته واستنادها إلى إرادة المحكومين، وفي مواجهة حرمان المواطنين من التملك والتنقل وحرية العقيدة والدين والرأى والتعبير رفعت هذه الحقوق باعتبارها حقوقاً مقدسة لا تنازل عنها، وفي مواجهة القيود الاقتصادية المفروضة على الإنتاج والتوزيع وانتقال رءوس الأموال قيل بالحرية الاقتصادية وحرية التبادل والتوزيع وانتقال رءوس الأموال وفقاً لمبدأ دعه يعمل دعه يمر.

لم يكن المشروع الليبرالي الأوربي كما تبلور في نهايات القرن الثامن عشر بشقيه السياسي والاقتصادي نبث الصدفة بل كان نتيجة لمقدمات تاريخية استغرقت قروناً عدة أدت إلى نموه ونضجه في رحم المجتمع الأوربي ثم خروجه إلى الحياة كمشروع حضاري جديد بديل لمشروع قديم منهيار. وبالمثل لم يكن المشروع الليبرالي الأوربي مجرد مجموعة من الخواطر الفاضلة المتناثرة التي جاءت بها قرائح المفكرين الأوربيين، بل على العكس من ذلك كان ضرورة اجتماعية أفرزتها حاجات المجتمع ومتغيراته وبررتها ونظّرت لها كتابات المفكرين في مجال السياسة والمجتمع والاقتصاد.

الليبرالية في السياق العربي

نأتى إلى الإجابة على الشق الثاني من السؤال المطروح وهو عن موقع الليبرالية من السياق الاجتماعي والسياسي في العالم العربي .

الإجابة على هذا الشق من السؤال أيضاً معروفة لكل من له دراية بالتاريخ العربي الوسيط والحديث وإن كانت تغيب حقائق هذه الإجابة في جملة النسيان أو التناسي وفي خضم معاناة الواقع أو في معترك صراعات السياسة وتعارضات المصالح .

والحقيقة التي نعلمها جيداً أنه لا التاريخ الذي أنتج الليبرالية في العالم العربي مماثل لنفس التاريخ في المجتمعات الأوروبية ولا سمات الليبرالية العربية مماثلة لقسمات الليبرالية الأوروبية ولا انتهت الليبرالية العربية إلى مصير مشابه لما انتهت إليه الليبرالية الأوروبية .

وفي هذا المقام فلعل بعض الملاحظات المفرقة في عموميتها تصبح ضرورية لتفهم الفروق التاريخية المتعلقة بأصول نشأة كل من الليبرالية العربية والليبرالية الأوروبية .

فمن ناحية أولى ، قد يجوز للعقل الأوربي أن يقبل بتسامح ودون تحقيق أو تدقيق مقولة أن السلطة السياسية هي سلطة عارضة في المجتمعات الإنسانية وأنها ليست بالظاهرة الحتمية التي لا يمكن لهذه المجتمعات الفكاك منها ، وهي المقولة التي استخلص منها الليبراليون الأوروبيون فكرة الأساس الإرادي للسلطة أى استناد السلطة السياسية لإرادات الشعوب . قد يجوز للعقل الأوربي أن يقبل هذه المقولة بتسامح ودون تحقيق لأنه في الفترة ما بين أفول وانهيار الحضارتين الهيلينية والرومانية وقيام المجتمع الأوربي الإقطاعي في العصر الوسيط تعرضت أوربا لغزوات من يسمون بالهجم أو الوحشيين من قبائل جرمانية قوضت أركان الإمبراطورية الرومانية وأنهت الحديث عن أى نظام مركزي للسلطة السياسية أو أى مفهوم مركزي للدولة الموحدة . ومن هذه القبائل بالذات وتفاعلها مع القبائل اللاتينية والصليبية والنورماندية تكونت أصول الدولة الأوروبية القومية الحديثة . إذن فالعهد القبلي عهد ليس ببعيد عن الوعي السياسي الأوربي ، وغيبة السلطة السياسية أمر وارد في التاريخ الأوربي المنظور وهو تاريخ أثر بلا شك في تشكيل

وعى مفكرى الليبرالية المحدثين ودفعهم لكى يتجرأوا على إملاء شروطهم على حكامهم فى العقد السياسى تحت زعم أن السلطة السياسية سلطة عارضة .

ولم يكن الأمر كذلك فى التاريخ العربى أو لنقل الشرقى القديم منه والوسيط والحديث . فالسلطة السياسية فى تاريخ هذه المجتمعات هى أقرب إلى الظواهر الطبيعية عايشها مواطنو هذه المجتمعات ويعايشونها كما يعايشون الشمس والقمر والنجوم والأفلاك ، فمنذ عصور الفراعنة والفنيقيين ودولة سومر وأشور وبابل والحثيين والعموريين لم ينقطع نفوذ السلطة السياسية ولم ينقطع دورها الغالب فى حكم مجتمعاتها وفقاً لأنساق الدولة المركزية الموحدة ، وإلا فهل يعى مواطنونا - باستثناء بعض فترات تاريخ الجزيرة العربية والمغرب العربى - حيناً من الدهر كانوا فيه متحررين من ربقة السلطة السياسية المركزية التى تحكمها بالمواطنين علاقة بسيطة واضحة قوامها الحق فى جانب السلطة والواجب على عاتق الرعية ؟

بل إن فترات التحديث والتوجه الرأسمالى والتفتح العقلى والإصلاح الدستورى جاءت كلها بمبادرة مباشرة من السلطة السياسية المركزية الحاكمة فى صورة إصلاحات جذرية أدخلها فى بنية مجتمعاتهم حكام فضلاء على غرار محمد على باشا فى مصر .

حقيقة قد يكون التراكم الرأسمالى الذى حدث فى مصر منذ القرن الثامن عشر وزيادة نفوذ طبقة التجار هو العامل الذى ألهم محمد على باشا خططه أولى خطواته نحو رأسمالية الدولة ، ولكن هذه التغيرات الاجتماعية أثرت تأثيراتها فى مجتمعات الشرق من خلال قناة إلهام الحكام لا إرغامهم و فرق بين التغيرات الاجتماعية التى تنتج نتيجة فوران الجماهير وتلك التى تأتى نتيجة تضرع الجماهير لحكامها .

غيبة المشروع الليبرالى

والأكثر من ذلك فإنه مع التحولات نحو الرأسمالية التى أشرفت على المجتمعات العربية منذ مطلع القرن الماضى لم يكن العقل العربى مثقلاً بهموم صياغة مشروع ليبرالى يعلى قيم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والحرية الاقتصادية كما كان الحال فى المشروع الأوروبى ، والمتصفح لبنود التشريعات

الاقتصادية التي حقق بها محمد على أهداف تحديث الاقتصاد واجتمع سرعان ما سيذهل لدى امتهان الكرامة الإنسانية الذي كانت تؤكده العقوبات الملحقة بهذه التشريعات حتى أنه يمكن القول إن التحديث الرأسمالي كان في ذلك الوقت تحديثاً بالسخرية.

ولم يبدأ في مصر الحديث عن أفكار الحكومة الدستورية المقيدة واحترام حقوق الإنسان وتقنين أحكام القانون في مجموعات على غرار المجموعات القانونية الأوروبية إلا عندما عادت أفواج البعثات التعليمية التي أوفدها محمد على إلى أوروبا محملة بكل القيم والتيارات الفكرية التي كانت تموج بها مجتمعات الأوروبية في ذلك الوقت.

ومع ذلك فمن التبسيط والتسطيح في القول الزعم بأن الفكر الليبرالي في مصر والمشروع الليبرالي بها بل وبالعالم العربي عموماً، لم يكن إلا رجوع الصدى لمجموعة من الأفكار التي كانت تتردد في أوروبا عاد بها المفكرون العرب إلى بلادهم ضمن ما عادوا به عليها من بضاعة الفرنجة.

فقد كانت هذه البضاعة الفكرية الليبرالية الثمينة مرغوباً فيها بشدة من الطبقات الاجتماعية الصاعدة في ذلك الوقت. فكان مبدأ الحرية الاقتصادية والسياسية وتحديث القضاء والقانون شروطاً لازمة للبرجوازية المصرية الناشئة لكي تعمّد ترتيب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لصالحها. ومع ذلك فقد كانت هذه البرجوازية أكثر تعلقاً بالجانب الاقتصادي لليبرالية من تعلقها بالجانب السياسي لها. وقد يلقي ذلك الضوء على حقيقة تخلي الأجنحة المحافظة من البرجوازية المصرية عن الاستمرار في دعم الثورة العربية وتأييدها لها.

ففي هذه الثورة كانت تكمن أولى الإمكانيات الحقيقية لتحقيق الليبرالية بواسطة الجماهير، وكانت تكمن أيضاً أولى الإمكانيات الحقيقية في جعل مصر حقيقة وفعلاً للمصريين وإنهاء النفوذ الأجنبي في مصر. ولكن لأن البرجوازية المصرية كانت ضيقة المصالح ضيقة الأهداف محدودة الوسائل، ولأنها لم تكن ترمي إلى تحقيق أهدافها الاقتصادية الخاصة في إطار مشروع نهضة شامل للتحرر يكفل الحرية لجموع المواطنين كما كان الشأن بالنسبة للبرجوازيات الأوروبية، فقد

أدارت ظهر الخن لشورة الشعب والفقراء وولت وجهها شطر الارتباط بالمصالح الأجنبية ومباركة الاحتلال الأجنبي للبلاد.

إذن، فمبادئ المشروع الليبرالي عندنا لم تكن استجابة لمشروع نهضوى تحررى مطروح بواسطة طبقات اجتماعية ثائرة وإنمّا بشر بها عدد من المثقفين والوطنيين وتبنت جوانبها الاقتصادية والتشريعية قطاعات من البرجوازية التى لم تكن مؤهلة للدفاع عنها.

فالليبرالية المصرية كانت ليبرالية مبتورة عرجاء، اقتصرت على بعض جوانب المشروع الليبرالى دون البعض الآخر، ويستطيع الحكام العصف بها إن راق لهم ذلك ومتى رأوا منها بادرة خطر تهدد وجودهم أو وجود المحتل الأجنبى على أرض الوطن. وتلك فى نظرنا هى خلاصة ما يسمى بالحقبة الليبرالية فى التاريخ المصرى الحديث.

مصير الليبرالية العربية

وبالمثل، فلم يكن مصير الليبرالية العربية ماثلاً لمصير الليبرالية الأوروبية. فعلى حين أسفرت حركات التطور الاجتماعى الطبيعى فى المجتمعات الأوروبية عن أن أدخلت الليبرالية الاقتصادية المكان لسطوة الاحتكارات وتحكمها وظهور المؤسسات العملاقة متعددة القوميات، وأدخلت الليبرالية السياسية المكان لنظم ترفع راية الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان فى الشكل وتدير آليات السياسة لخدمة مصالح الاحتكارات فى المضمون، فعلى حين حدث كل ذلك فى مسار التطور الاجتماعى الهادئ فى المجتمعات الأوروبية فقد شهدت المنطقة العربية عواصف عاتية عصفت بكل ما كانت تتلهى به البرجوازيات ونظم الحكم العربية من ليبرالية شوهاء وعرجاء، بل وحملتتها المسئولية عن كل المشاكل السياسية والاجتماعية التى يعانى منها الوطن، فى ظل الشعار الشهير إن الديمقراطية الاجتماعية وحرية وغيث الخبز مقدمان على الديمقراطية السياسية وحرية اللغو وإن حرية الأوطان مقدمة على حرية اللسان.

وهكذا، فكما أهلت الليبرالية على العالم العربى نبتاً غريباً غير متأصل الجذور أو مستقيم القسما فقد رحلت عنها غير مأسوف عليها دون أن تتقدم شريحة

اجتماعية واحدة من شرائح المجتمع وطبقاته للدفاع عنها .

وكما كان التحديث في مصر والعالم العربي تحديثاً بالسخره فقد كان تحقيق العدل الاجتماعى أو ما سمي وقتئذ بالاشتراكية عن طريق القهر . وشهدت فترة (المد الثورى) فى العالم العربى منذ مطلع الستينيات إنجازات اجتماعية واقتصادية هائلة كما شهدت أيضاً افتشاً لا نظير له على الحرية والكرامة والفردية تتواضع أمامه الممارسات البشعة للحكام العثمانيين وجماعات المماليك فى تاريخنا الوسيط . وبدا فى كثير من الأحيان كما لو أن الانتقام من شعارات الليبرالية واحترام حقوق الإنسان أمر مقصود لذاته لكون هذه الشعارات قد أودت بحرية الوطن أو ساهمت فى تكريس الفوارق بين الطبقات .

بل والغريب فى الأمر أن التراجع الذى شهدته «الحركة الثورية» العربية منذ أوائل السبعينيات وإن كان قد أعلن جهاراً نهائياً براءته وتوبته عن الشعارات الاجتماعية والاقتصادية لمرحلة الثورة الاجتماعية فهو لم يعلن فى المقابل انحيازاً للجانب السياسى الليبرالى أو تأمين الديمقراطية أو احترام حقوق الإنسان ، حتى أن المتبع لبانوراما التاريخ العربى الحديث ربما لا يلاحظ ظاهرة ثابتة تحظى بالإصرار والتأكيد قدر ظاهرة تعول السلطة السياسية على حقوق المواطنين وإهدارها لها وانتهاكها المستمر لهذه الحقوق ، وقدر ظاهرة الانفراد بالسلطة وتقديس الحكام وامتهان حقوق المواطنين فى المشاركة فى اتخاذ القرار وحقوق الجماعات الاجتماعية فى تداول السلطة السياسية .

السلطة والسيف

لقد كانت السلطة السياسية ومازالت فى التاريخ العربى القديم والوسيط والحديث قرينة السيف أى كان توجهها وأياً كان محتواها وأياً كانت قيمها وأياً كانت الشعارات التى ترفعها . ولعل التفرقة المستقرة فى الوجدان العربى بين أهل القلم الذين يكتبون مالا يستجلب غضب الحكام ويمضون ، وأهل السيف الذين يستندون إليه للبقاء فى مقعد الحكم ، لعل هذه التفرقة مازالت تعبر بقدر أو بآخر عن واقع الحياة السياسية فى مجتمعاتنا العربية وحتى اليوم .

وكل ما أسفرت عنه حركة التحديث فى المجتمعات العربية فى مجال العلاقة بين

السلطة السياسية والمواطن أنها أدرجت في الدساتير والتشريعات العربية نصوصاً تتحدث عن الشكل الديمقراطي للحكم وعن أسلوب تداول السلطة السياسية بطريقة قانونية وعن الحقوق والواجبات العامة وعن ضمانات وحريات المواطنين وهي نصوص تصوغ في مجملها شكلاً ليبرالياً لطبيعة السلطة السياسية منحازاً لصالح الشعوب وحريتها. ورغم هذه النصوص التشريعية، ومع تراوح الأنظمة العربية بين الأخذ بأسلوب التنظيم السياسي الواحد أو بأسلوب تعدد الأحزاب، «قارن مادة ٨ من الدستور السوري، ومادة ٢٦، ٣٦ من الدستور العراقي، والمواد ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦ من الدستور الجزائري، والمادة ٨ من الدستور المغربي والمادة ١٦ / ٢ من الدستور الأردني والمادة الخامسة من الدستور المصري» فإن أغلب الأبنية السياسية العربية سواء تلك التي تأخذ بهذا النظام أو ذلك تنطوي على ميكانيزمات واقعية غاية في الدقة والإحكام تؤمن احتكار السلطة السياسية في المجتمع وأن يكون المرجع الأول والأخير في القرار السياسي والتشريعي في يد رئيس الدولة وفقاً لتوجهاته بحيث يصعب القول إن النظام السياسي العربي الراهن يختلف في مضمونه وممارساته عن نظام الخلافة الذي كان سائداً طوال حقبة التاريخ العربي الوسيطة.

إن احتكار وواحدة السلطة في البناء السياسي العربي هو ظاهرة مزمنة يعاني منها المواطن العربي قبل أن تكون محلاً لدراسات واستقصاءات الباحثين والمحللين. ولا يغير من ذلك ما تنص عليه عدد من الدساتير العربية من الأخذ بمبدأ تعدد السلطات والفصل بينها في الدول التي تأخذ بهذا المبدأ.

ولا يستقيم القول بالأخذ بهذا المبدأ في أبنية سياسية تعد السلطة التشريعية فيها تعبيراً مباشراً عن إرادات الحكام. كما لا يستقيم القول بتعدد السلطات والفصل بينها في الوقت الذي ماتزال فيه السلطة القضائية محرومة من أهم ضمانات الاستقلال. فعلى حين تحرص الدساتير العربية على النص بصيغ مختلفة على استقلال القضاة وعدم قابليتهم للعزل «المواد ١٦٥ - ١٧٣ من الدستور المصري، الفصول ٧٦ - ٨٠ من الدستور المغربي، المواد ١٦٢ - ١٦٨ من الدستور الكويتي، المواد ٩٧ - ١٠١ من الدستور الكويتي، الفصول ٥٢ - ٥٥ من الدستور التونسي، المواد ١٢١ - ١٢٦ من الدستور السوري، المادتين ٦٠ - ٦١ من

الدستور العراقي وغيرها من النصوص المماثلة، فقد حرص المشرع العربي على قصر الحديث على استقلال القضاة كأفراد دون الحديث عن استقلالهم كسلطة كما هو الحال في النظم الليبرالية، كما أن التغيرات على مبدأ استقلال القضاء أكثر من أن تحصى في التشريعات العربية بدءاً من تأكيد التبعية الفعلية للقضاة للسلطة التنفيذية في التعيين والتأديب والعزل حتى شيوع صور القضاء الاستثنائي والقضاء العسكري وهي صور يفتقر فيها القضاء إلى الحد الأدنى من ضمانات الحيادة والاستقلال.

الليبرالية السياسية إذن في العالم العربي اليوم رغم انتهاج أغلب المجتمعات العربية الأسلوب الرأسمالي في إدارة الاقتصاد هي ليبرالية بالقول وبالإعلان ليبرالية باللسان أكثر منها ليبرالية يشار إليها بالبنان.

وإذا شئنا توصيف النظام العربي اليوم في ضوء المعطيات السابقة لقلنا عن حق إنه نظام يستند إلى اعتبارات القوة أكثر من استناده إلى اعتبارات الإرادة الحقيقية للمحكومين فشرعيته إذن أيأ كان المعنى الذي نأخذ به تعبير الشرعية هي شرعية الأمر الواقع فلا هي شرعية القانون ولا هي شرعية الظرف التاريخي.

شرعية القانون والظرف التاريخي

نعم، لا هي شرعية القانون لأن أدوات صنع القانون في مجتمعاتنا تقبض عليها السلطة التنفيذية بإحكام، ولأنه لا مجال للحديث عن شرعية القانون ما لم تكن قاعدة القانون في صياغتها مستندة إلى قواعد ثابتة من البناء الديموقراطي والحرية الشعبية الحقيقية لا اللفظية.

ولا هي أيضاً شرعية الظرف التاريخي الذي يبرر مؤقتاً التفاضل عن ضرورة كون السلطة السياسية مستندة إلى أسس حقيقية من رضا المحكومين بها ومن الإقرار بمبدأ تداول السلطة السياسية بين مختلف الجماعات الاجتماعية. فمن ناحية، فإن الأساس الديني الذي إليه تستند بعض النظم الحاكمة العربية في احتكار جماعات بعينها أو لنقل عائلات بعينها مقاعد الحكم أبد الأبد، أصبح أساساً تأكله عوامل التصدع والانحيار والتآكل يوماً بعد يوم في ظل تصاعد حركات الإسلام الراديكالي وفي ظل شيوع مفاهيم دينية تحض على الثورة ومحاربة الظلم

ومناوءة الحاكم الظالم . ومن ناحية ثانية فإن التذرع بالتحديات الشورية التي تواجه العالم العربي وبأن مقاومة الاستعمار تبرر قهر الحريات للمواطنين وبأنه لا مجال للحديث عن الحريات وحقوق الإنسان في وقت تهدد فيه جحافل الأعداء الوجود العربي والحدود العربية، أصبح هذا الحديث أمراً ممجوجاً في وقت سلم فيه الكثيرون سلاحهم وأصبحوا يلهثون وراء أعتاب أعداء الماضي ورفقاء الحاضر وحلفاء المستقبل . أى مبرر إذن يمكن أن يقدم تبريراً لقهر حريات المواطنين وحرمانهم من حق المشاركة السياسية؟ وأى شرعية إذن تستند إليها النظم الحاكمة العربية التي تفتقر إلى مساندة الجماهير وتأييدها؟!

الخروج من الأزمة

بل إن الحقيقة التي تعلن عن نفسها، أنه إذا كان سقوط الليبرالية في مجتمعنا محكوماً بهشاشة القوى الاجتماعية التي تدافع عنها وتحمل السلطة السياسية على الامتثال لمبادئها فإن الظرف التاريخي الراهن في المجتمعات العربية بل في المجتمع البشري عامة، يجعل من اعتماد الليبرالية السياسية وتبنى مبادئها ضرورة لا فكاك عنها لكي تخرج المجتمعات العربية من أزمتها التاريخية المستحكمة . ومظاهر الأزمة العربية المعاصرة معروفة لنا نحن الرعايا العرب من واقع المعاناة أكثر مما هي معروفة للآخرين عن طريق الملاحظة . هي أزمة في الاقتصاد تتمثل في عجز اقتصادنا رغم وفرة موارد البعض منا عن أن يكون اقتصاداً مستقلاً معتمداً على ذاته يهدف إلى توفير الذاتى لاحتياجات الجماهير العربية وفي كونه اقتصاداً تابعاً بفعل المديونية أو بفعل تراكم الأرصدة النقدية العربية في البيوتات المالية الغربية . وهي أزمة سياسية تتمثل في غيبة مشروع النهضة العربي الذي يستنهض حماس المواطن العربي حوله، وفي استمرار احتلال أجزاء شاسعة من الأرض العربية وسلب أوطان بأكملها، وفي تصاعد انتهاكات حقوق الإنسان في كافة أجزاء الوطن العربي، وهي أزمة اجتماعية تتمثل في استشراف عوامل التجزئة والتفكك على عوامل الوحدة سواء على مستوى العمل العربي القومي أم على مستوى القطر العربي الواحد وهذه ظاهرة تمثل نذير سوء يهدد الوجود الاجتماعي فضلاً عن الوجود السياسي العربي في الصميم .

مازالت أغلب التغيرات السياسية الإيجابية في العالم العربي تتم على المستوى

الفوقى بمعزل عن الجماهير العربية التي تقدم لها الدعم والتأييد وضمان الاستمرار.

هذا في الوقت الذي تتقدم فيه خطى الإنسانية اليوم بثبات لتصوغ عالماً جديداً لم تكتمل معالمه بعد وإن كانت قد اتضحت قسامته.

عالم يغلب اعتبارات توافق المصالح بين الدول الكبرى على اعتبارات تعارضها وتناقضها، عالم يقوم على التكتلات السياسية والاقتصادية الكبرى وينبذ التجزئة القطرية والوطنية، عالم يستند في تحولاته الكبرى إلى إرادات الشعوب التي تعبر عنها من خلال مؤسساتها وإلى اعتماد وتأمين الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان كقيمة إنسانية كبرى لا يمكن التضحية بها أيّاً كانت الذرائع والمبررات.

إن أزمات الداخل وتحديات الخارج، ومشاكل الحاضر وإمكانات المستقبل تطرح من جديد الليبرالية السياسية وتأمين احترام الديمقراطية وحقوق الإنسان وإقرار مبدأ التعددية السياسية، وإنهاء احتكار جماعات بعينها للحقيقة السياسية والحكمة السياسية والسلطة السياسية. تطرح كل هذا كبديل لا بديل غيره للوجود والبقاء فضلاً عن التطور والارتقاء.

لقد دخلت الأنظمة الأوتوقراطية والمعادية للديموقراطية متحف التاريخ، وأصبح إبرام عقد سياسي عربي جديد يقوم على الإقرار الحقيقي بمبدأ تداول السلطة السياسية أمراً لا مفر منه. وإلا قدونه الطوفان، فهل نقبل نحن العرب على إبرامه قبل أن يأتي الطوفان. ولكن ما شروط هذا العقد؟ وما العقبات أمامه والتحديات التي تقف في طريقه، وهل من سبيل إلى الاعتراف بالتعددية والتداول السلمي للسلطة في مجتمعاتنا العربية؟

التعددية السياسية في العالم العربي



الواقع والتحديات

تهدف هذه الدراسة إلى

إثارة مجموعة من القضايا التي تطرحها مسألة التعددية

السياسية في العالم العربي لتكون محلاً للنقاش والمحاورة دون

أن تطمح إلى تقديم حلول جاهزة لتطبق

في واقعنا السياسي.

ولعله من المقبول أن نبنى تعريفاً للتعددية السياسية باعتبارها تعدد الجماعات الاجتماعية التى تتبنى مفاهيم متميزة للواقع والمستقبل السياسى للوطن فى داخل المجتمع الشامل.

وبهذا المعنى، فمن المقطوع به أن التعددية الاجتماعية ظاهرة ملازمة للمجتمع البشرى منذ عرف هذا المجتمع ظواهر التبادل السلمى والملكية الخاصة والدولة. بل وقبل ذلك وبعده فإن التمايزات الثقافية والعرقية والدينية بما تفرضه من تمايزات فى الرؤى والمواقف السياسية هى تمايزات ملازمة لطبيعة المجتمع البشرى ذاته.

ولا نعتقد أن القضية التى يجب أن تطرح على بساط البحث وتتطلب النظر والتوقف هى مجرد ظاهرة وجود التمايزات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع الواحد، وإنما ما يستأهل التوقف والمناقشة فى سياقنا العربى قضية حق الجماعات

الاجتماعية فى الإعلان عن نفسها والتعبير عنها ، وأكثر من ذلك حقها فى المشاركة السياسية الرسمية بأن تكون لها منابرها وقنراتها وتنظيماتها المستقلة التى تمكنها من الإعلان عن رؤاها السياسية بل تمكنها من تحقيق هذه الرؤى فى مجال الفعل السياسى .

ولن يتسع المقام هنا بطبيعة الحال لاستعراض كافة ما تفتق عنه الفكر الإنسانى من تبريرات عقلية لطمس التمايزات الاجتماعية والسياسية لمصلحة جماعة مسيطرة بدءاً من نظم ديموقراطية الأحرار فى الدويلات اليونانية وديكتاتوريات الشيوخ والفرسان فى الإمبراطورية الرومانية ، أو حكم النبلاء الإقطاعيين فى أوروبا فى العصر الوسيط ، أو نظريات روح الشعب وسيادة الدولة فى الفكر النازى والفاشى أو تسلط الحزب الواحد لحسم الصراع الطبقي لصالح البروليتاريا وبناء الاشتراكية أو غير ذلك من الأفكار والممارسات التى تحاول تبرير الحكم المطلق استناداً إلى إنكار وجود التمايزات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع أو إنكار حق هذه التمايزات فى التعبير والفعل السياسيين بشكل مستقل .

وعلى أى حال، وأياً كان حجم التراث الإنسانى فى محاولة طمس التمايزات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع فقد أسفر نضال الإنسانية فى سبيل الحرية والعدل والأداء السياسى الرشيد عن ضرورة الاعتراف بالتعددية السياسية داخل المجتمع، وعن ضرورة أن يؤمن النظام القانونى لكافة الفئات الاجتماعية الحق فى التنظيم المستقل والتعبير عن آرائها، وعن ضرورة التسليم بالطموحات المشروعة لختلف الفئات الاجتماعية فى سعيها السلمى للوصول إلى السلطة السياسية تحت مظلة تنظيم تشريعى يسمح بذلك ويقتنه.

ونستطيع أن نستقرئ هذا الإجماع الإنسانى المعاصر حول ضرورة الاعتراف بالتعددية السياسية بواسطة النظام السياسى الرسمى فى النصوص المتعددة الموجودة فى عديد من الوثائق الدولية ذات الطابع العالمى.

التعددية السياسية وحقوق الإنسان فى المواثيق الدولية

فالفهم التكاملى للمواد ١٩، ٢٠، ٢١ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يؤدى إلى استخلاص أن الإعلان قد أقر مبدأ التعددية السياسية شريعة ومنهاجاً فى النظام السياسى المعاصر.

إذ تقضى المادة ١٩ بأنه (لكل شخص حق التمتع بحرية الرأى والتعبير ويشمل هذا الحق حريته فى اعتناق الآراء دون مضايقة وفى التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود).

وتنص المادة ٢٠ من الإعلان على حق كل شخص فى الاجتماعات والجمعيات السلمية وعلى أنه لا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما. وتؤكد المادة ٢١ على حق كل شخص فى المشاركة فى إدارة الشؤون العامة للبلد، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون فى حرية. وتنص الفقرة الثالثة من نفس المادة على أن إرادة الشعب هى مناط سلطة الحكم وعلى أن إرادة الأمة يجب أن تتجلى من خلال انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السرى أو بإجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت.

هذه النصوص مجتمعة تؤكد مبادئ حرية الرأى والتعبير وحرية تكوين

الجمعيات السياسية وحق المشاركة في إدارة الشؤون العامة مباشرة أو من خلال ممثلين وتؤدي إلى نتيجة مباشرة وهي حق الجماعات المتميزة داخل المجتمع الشامل بأن تكون لها آراؤها وأن تعبر عن هذه الآراء وأن تشكل لهذا الغرض ولغرض الحفاظ على كياناتها المستقلة جمعيات سلمية يكون لها حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة عن طريق ممثلين تنتخبهم.

وقد تضمنت نفس المبادئ مع مزيد من الضبط والتفصيل المواد ١٩، ٢١، ٢٢ من العهد الدولي للمحقوق المدنية والسياسية.

إذ نصت المادة ١٩ على حق كل إنسان في اعتناق الآراء دون مضايقة وعلى أنه لكل إنسان الحق في حرية التعبير. كما أقرت المادة ٢١ من العهد الاعتراف بالحق في التجمع السلمي وعلى أنه لا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي تفرض طبقاً للقانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. وتؤكد المادة ٢٢ على أنه لكل فرد الحق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين بما في ذلك حق إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه وأنه لا يجوز وضع قيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

فالأصول التي قررتها هذه المواد وما يناظرها في المواثيق الدولية الأخرى هي الحق في حرية الرأي والتعبير والتجمع السلمي وتكوين الجمعيات التي تبشر هذه الحقوق كلها بما في ذلك الجمعيات السياسية، والاستثناء على هذه الأصول هو استثناء لا يتنافى مع طبيعة النظام الديمقراطي ومحصور في حدود ضيقة لحماية الأمن العام والنظام العام والآداب وحقوق الآخرين وحرياتهم، بشرط أن ينص عليها القانون وأن تكون ضرورية لحماية ديمقراطية النظام.

الوضع في الدساتير العربية

واللاحظ أن أغلب الدساتير العربية قد نصت صراحة على هذه الحقوق

والحريات إلا أن هذه النصوص الدستورية لم تؤد إلى إشاعة مناخ وفلسفة التعددية السياسية في المجتمع، إما لوجود نصوص دستورية أخرى تحظر إنشاء أحزاب سياسية غير الحزب الرسمي أو تعلى من شأن الحزب الرسمي على باقى الأحزاب الأخرى، وإما لإحالة الدستور إلى التشريع العادى ليقيد هذه الحقوق والحريات أو ليصادرهما نهائياً من خلال وسائل تشريعية معروفة فى هذا السياق.

ويتأكد القول السابق باستعراضنا النصوص الدستورية العربية التى تنظم عناصر التعددية السياسية: حرية الرأى والتعبير، وحق الاجتماع السلمى، وحق تكوين الجمعيات ومنها الجمعيات والأحزاب السياسية.

فعلى حين تكفل المادة ١٥ من الدستور الأردنى حرية الرأى ولا تخضعها لأى قيد يجعل من ممارسة حرية الإعراب عن الرأى فى حدود القانون وكذلك الحال فى دستور البحرين (م ٢٣) وتونس (م ٨).

أما الدستور السورى فلم ينص على حرية الرأى وإنما نص على حرية التعبير (م ٣٨) واشترط أن تتم ممارسة هذه الحرية الأخيرة لضمان سلامة النظام الوطنى والقومى ودعم النظام الاشتراكى. وعلى نفس النهج سار الدستور الصومالى الذى نص على حق المواطن فى التعبير عن رأيه على ألا تتعارض ممارسة هذا الحق مع دستور وقوانين البلاد والنظام العام ولا تخل ولا تنتقص من حرية المواطنين الآخرين (م ٢٤).

ويشترط الدستور العراقى أن تتم ممارسة حرية الرأى والنشر وفق أغراض الدستور وفى حدود القانون وبما ينسجم مع خط الثورة القومى التقدمى.

وقد خلا الدستور القطرى من أى إشارة إلى حرية الرأى أو التعبير. أما دساتير لبنان والكويت ومصر فمع نصها على حرية الرأى فقد اشترطت فى حرية التعبير أن تمارس فى حدود القانون.

هذا عن حرية الرأى والتعبير التى هى مقدمة أولى نحو اعتماد التعددية السياسية، إذ بينما تفرص أغلب التشريعات العربية على تأكيد حرية الرأى فإنها تخضع حرية التعبير لقيود القانون فى أحسن الأحوال ولا اعتبارات الثورة والتقدم

والاشتراكية في أحوال أخرى.

أما عن حرية الاجتماع السلمي والتي هي الضمان الثاني لممارسة الحقوق التي تستلزمها التعددية السياسية فهي مكفولة في حدود القانون في نصوص تسعة دساتير عربية: الأردن (م ١٦)، الإمارات (م ٣٣)، تونس (م ٨)، لبنان (م ١٣)، المغرب (م ٩)، السودان (م ٥٠)، سوريا (م ٣٩)، العراق - بما ينسجم مع خط الثورة التقدمي (م ٢٦).

وفي مصر ميز الدستور بين الاجتماع الخاص فأجازته للمواطنين دون حاجة إلى إخطار مسبق إذا تم في هدوء ودون حمل سلاح، أما الاجتماعات العامة فهي مباحة بالحدود التي يقررها القانون (م ٥٤) وعلى نفس المنوال جرى دستور البحرين (م ٢٨) ودستور الكويت (م ٤٤).

تلك هي أهم ملامح التنظيم التشريعي لحق الاجتماع في الدساتير العربية وهو حق كما رأينا مقيد إما بنصوص الدستور نفسه وإما بنصوص تشريعية لاحقة، وهو نفس الأمر الذي جرى عليه التنظيم التشريعي لحرية الرأي وحق التعبير، وهي كلها كما نعلم حقوق وحرّيات تمثل المقدمات الأولى لحق تكوين الجمعيات، وبدونها جميعاً لا يمكن الحديث عن وجود اعتراف دستوري وتشريعي بمبدأ مشروعية التعددية السياسية.

وقد تضمنت الدساتير العربية، بتفاصيل مختلفة، تنظيم حق الأفراد في تكوين الجمعيات بمختلف أنواعها بما في ذلك الجمعيات السياسية والنقابية. ففي الأردن يكون (للأردنيين الحق في تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية شريطة أن تكون غايتها مشروعة ووسائلها سلمية وذات نظم لا تخالف أحكام الدستور، كما ينظم القانون تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية ومراقبة مواردها (م ١٦). وفي الإمارات تكون حرية تكوين الجمعيات في حدود القانون (م ٣٣) ولم يرد أي تفصيل تشريعي آخر عن الأحزاب السياسية والنقابات وبقي هذا النص الدستوري معلقاً في الهواء غير قادر على النزول إلى أرض التطبيق الفعلي. وفي البحرين يكفل الدستور حرية تكوين الجمعيات والنقابات بشرط أن تقوم هذه الجمعيات على أسس وطنية ولأهداف مشروعة وبوسائل سلمية وذلك كله وفقاً

للشروط والأوضاع التي يبينها القانون (م ٢٧). ولم يشر الدستور البحريني صراحة إلى حرية تكوين الأحزاب السياسية. وفي تونس تضمن الدستور حكماً عاماً مؤداه ضمان حرية تكوين الجمعيات (م ٨). ولم يأخذ الدستور التونسي بنظام الحزب الواحد على الرغم من أن حزب التجمع الاشتراكي الدستوري يعطى بمركز متميز في الواقع السياسي. وفي سوريا يعتمد الدستور مبدأ الحزب القائد (م ٨) وينص في المادة (٤٨) على حق القطاعات الجماهيرية في إقامة تنظيمات نقابية أو اجتماعية أو مهنية أو جمعيات تعاونية للإنتاج والخدمات وتحدد القوانين إطار التنظيمات وعلاقات وحدود عملها (م ٤٨). وفي الصومال كذلك يقر الدستور مبدأ الحزب الواحد (م ٧) وتجز الدولة إنشاء منظمات اجتماعية تتألف من الشباب والعمال والتعاونيات ومن النساء... ويجب أن تكون لوائح المنظمات الاجتماعية مطابقة لمصالح الجماهير، كما يجب أن تكون هذه متفقة مع دستور الحزب الاشتراكي الثوري الصومالي ولوائحه وبرنامجه (م ١٢). وفي العراق يكفل الدستور حرية تأسيس الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات وذلك وفق أغراض الدستور وفي حدود القانون، كما تعمل الدولة على توفير الأسباب اللازمة لممارسة هذه الحريات التي تنسجم مع خط الثورة القومي التقدمي (م ٢٦) إلا أن التشريع العراقي وإن أقر صراحة حرية تأسيس الأحزاب فقد أعطى للقيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي مركزاً قانونياً متميزاً في الدستور (م ٣٨) على سبيل المثال.

وفي قطر لم يتعرض الدستور لحرية تأسيس الجمعيات بما في ذلك الأحزاب السياسية ولم يرد في الدستور الكويتي نص صريح على حرية تكوين الأحزاب السياسية وإن نص على حرية تكوين الجمعيات والنقابات على أسس سلمية. أما في الدستور اللبناني فإن حرية تأليف الجمعيات مكفولة ضمن دائرة القانون (م ١٣) وتطلق العبارة على الجمعيات كافة بما فيها الأحزاب السياسية.

وفي مصر يأخذ الدستور بمبدأ تعدد الأحزاب وإن وضع التشريع قيوداً شديدة على تكوينها وهرن تأسيسها بموافقة لجنة الأحزاب التي تشكل غالبية عضويتها من أعضاء الحزب الحاكم. وتنص المادة (٥٥) من الدستور المصري على أنه

للمواطنين حق تكوين الجمعيات بأنواعها على الوجه المبين في القانون . ويحظر صراحة بنص الدستور إنشاء جمعيات يكون نشاطها معادياً لنظام المجتمع أو سرياً أو ذا طابع عسكري . كما أن إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديموقراطي حق يكفله القانون (م ٥٦) .

وتضمن نصوص دستور المغرب لجميع المواطنين حرية تأسيس الجمعيات وحرية الانخراط في أية منظمة نقابية وسياسية حسب اختيارهم، وأحال الدستور إلى القانون في وضع الحدود على ممارسة هذه الحريات (م ٩) . وتتضمن المادة (٣) من الدستور المغربي حكماً فريداً مؤداه أن نظام الحزب الوحيد هو نظام غير مشروع . كما أن الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية والمجالس الجماعية والغرف المهنية تساهم في تنظيم المواطنين وتمثيلهم (م ٣) .

والخلاصة التي نخرج بها عند محاولتنا تحديد وجهة نظر عامة مجملتها لموقف المشرع الدستوري العربي في مبدأ التعددية السياسية وما يرتبط به من مبادئ أخرى لازمة له كحرية الرأي والتعبير والاجتماع وتكوين الجمعيات، أن هذا المشرع ينظر بحذر شديد إلى مبدأ التعددية السياسية . فعلى حين يحظره صراحة في عدد من الدساتير فإنه يتغافل عنه عامداً في دساتير أخرى في حين يفرغه من كل مضمون إما بواسطة قيود دستورية واضحة في صلب الدستور نفسه وإما بقيود تشريعية لاحقة تجعل من ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الدستور أمراً ضيقاً للغاية ومحاطاً بمخاطر شديدة . وإذا أردنا وصفاً صريحاً لموقف المشرع العربي من مبدأ التعددية السياسية في ضوء النصوص المتعددة التي عرضناها سلفاً وفي ضوء النصوص التشريعية الكثيرة التي لا يتسع لها المقام والمتناثرة في العديد من التشريعات العربية لأمكننا القول ، بكثير من الاطمئنان ، أن هذه النصوص هي في الغالب الأعم نصوص زخرفية تهدف أولاً إلى إبراء ذمة المشرع العربي أمام المجتمع الدولي بأنه قد تبنى أكثر مبادئ حقوق الإنسان تقدماً فيما يتعلق بالتعددية السياسية ، ثم إفراغ هذه النصوص من كل مضمون لها عندما يستدير المشرع العربي للتعامل مع الخطابين بأحكام هذه النصوص من مواطنيه في الداخل .

هذه الازدواجية في التعامل الدستوري مع مبدأ التعددية السياسية قد أوقعت المشرع الدستوري العربي في حرج بالغ وفي تناقض مفضوح عندما أصبح عليه أن

ينتهى بهذه النصوص إلى منتهىها الطبيعي لكي تؤدي إلى النهاية إلى هدفها الأسمى وهو ضمان حق كل فرد أو جماعة في المشاركة في الشؤون العامة في البلاد. وهذا الحق كما قدمنا منصوص عليه في المادة (٢١) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والنصوص المقابلة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

أما المشرع الدستوري العربي فقد اتسم تنظيمه لحق المشاركة السياسية بقدر كبير من الغرابة ويقدر أكبر من التناقض مما يفصح عن حرجه البالغ في هذا الشأن وما يفصح أيضاً عن نظراته المعادية للتعددية السياسية وإن أعلن غير ذلك في نصوص أخرى. فالقيود الواردة في الدساتير العربية على حق المشاركة السياسية هي قيود متعددة رغم اختلاف أشكال الحكم في العالم العربي، سواء كان هذا الحكم ملكياً وراثياً، أو كان حكماً لنخبة عسكرية تركز احتكارها للسلطة بالأخذ بنظام الحزب الواحد أو بتنظيمات متحالفة صورياً معه أو كان هذا الحكم لفئة التكنوقراط التي تأنف من التعددية السياسية لضيق أفقها السياسي أو عجزها عن إدراك فلسفة المشاركة، أو كان غير ذلك. بل إنه حتى مع وجود نصوص في الدساتير العربية تكفل حق المشاركة السياسية للمواطنين فإن هذه شأنها شأن كافة النصوص الأخرى المتعلقة بحقوق الإنسان تصبح فارغة من المضمون في ظل بناء تشريعي مكمل يقوم على الإيمان العميق بمبدأ احتكار السلطة وعدم تداولها بين مختلف الجماعات السياسية الاجتماعية، بل إن السلطة التنفيذية في العالم العربي لا تتورع عن اللجوء إلى أكثر أساليب تزوير الانتخابات فجاجة واقتصاحاً إذا عجزت النصوص التشريعية عن ضمان بقاء السلطة في يد الجماعات الحاكمة فعلاً.

التعددية السياسية والخروج من المأزق العربي الراهن

ذلك عن الواقع الدستوري والتشريعي في العالم العربي فيما يتعلق بالموقف من مبدأ التعددية السياسية وما يرتبط به من حلول أخرى وهو واقع كما ذكرنا يميل إلى إقرار مبدأ احتكار السلطة السياسية في يد جماعة اجتماعية بعينها وإلى التحفظ على مبدأ التعددية السياسية رغم كل الصيغ القانونية المعلنة.

ولقد أثبتت خبرة التاريخ العربي الحديث أن إنكار السلطات الحاكمة العربية

لمبدأ التعددية السياسية والعجز والنكوص عن كفالة الفعالية له كان وراء كثير من مظاهر الأزمة العربية الراهنة، وهي أزمة يمكن إجمال أعراضها في كلمات قليلة كما يلي: العجز عن إحداث تنمية اقتصادية واجتماعية مستقلة متحررة من إسار التبعية، العجز في حالات كثيرة عن تأمين التراب الوطنى فى مواجهة الهجمات الاستعمارية والعنصرية ذات المطامع المفضوحة والمعلنة فى التراب العربى والثروة العربية، والعجز عن تأمين حد أدنى من احترام حقوق الإنسان وتعدد مظاهر انتهاكات هذه الحقوق على مستويات مختلفة.

وهذه المظاهر مجتمعة للأزمة العربية الراهنة يقف خلفها ويرتبط بها ارتباط السبب بالنتيجة ظاهرة إصرار النظم العربية الحاكمة على تهميش المواطن عن المشاركة فى اتخاذ القرارات المتعلقة بمصيره، وانفراد جماعة معينة أياً كان توجهها الاجتماعى والسياسى وأياً كان سند شرعيتها باحتكار السلطة السياسية والانفراد باتخاذ هذه القرارات، وهذا فى حد ذاته، فضلاً عما فيه من مصادرة لحقوق الإنسان، يصيب حركة الفعل السياسى العربى بالتحجر والجمود والعجز عن مواجهة تغيرات الواقع الاجتماعى الديناميكى لأنه ينطوى على مواجهة هذا الواقع الذى يفرض كل يوم تغيرات جديدة برؤية سياسية ثابتة واحدة لا تغير مما يجعل جماعات الحكم عاجزة عن التعامل معه على نحو رشيد. كما أن التمتع عن الاعتراف بالتعددية السياسية ومشروعية تداول السلطة يؤدي بل قد أدى بالفعل إلى تنامي الشعور بتقديس الذات وعصمتها لدى جماعات الحكم، وهو شعور لا بد وأن يتنامى تلقائياً مادام البقاء على مقعد الحكم يتخذ طابعاً مؤبداً ومادامت قدرة الجماهير على تصويب أخطاء الحكام من خلال عملية تداول السلطة أمراً غير وارد. وهى أمور تؤدى فى النهاية إلى عقم الأداء الاجتماعى والسياسى العربى وإلى عزوف الجماهير عن الاهتمام بشئون الوطن وإلى تفشى صور الاستبداد لدى الحاكم والامبالاة لدى المحكوم.

ومن هذه المنطقات جميعها، وفى ضوء الواقع التشريعى العربى الذى عرضنا له، تصبح المطالبة بإعادة تشكيل البنية السياسية العربية لتأمين حق المواطنين فى المشاركة السياسية وضمان الاعتراف الفعال بالتعددية السياسية من أجل السماح بتداول السلطة السياسية بين مختلف الجماعات الاجتماعية ذات الرؤية المتميزة،

تصبح هذه المطالبة بإلحاح أمراً لازماً ليس فقط إيماناً بجدوى الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وإنما من أجل ترشيد الأداء السياسي العربي وكطريق وحيد للخروج من المأزق العربي الراهن.

التعددية والواقع الاجتماعي العربي

إلا أنه ومع التسليم بأهمية التعددية السياسية كطريق إلى المشاركة السياسية للجماهير وإلى تداول السلطة السياسية بين مختلف الجماعات الاجتماعية وإلى كسر الاحتكار والجمود السياسيين في العالم العربي إلا أن نظرة فاحصة لبدأ التعددية السياسية في ضوء الواقع الاجتماعي العربي تصبح أمراً لازماً لتأكيد الفاعلية والحيوية لحياتنا السياسية في ظل الظروف الاجتماعية العربية المتميزة.

والحقيقة التاريخية عن التجارب الديمقراطية بمختلف مضامينها التي طبقت على التاريخ العربي المعاصر، أن هذه التجارب كانت جميعها استلهاماً للتراث الإنساني العالمي في الغرب أو في الشرق ولم تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الواقع الاجتماعي العربي، الأمر الذي أدى في نهاية الأمر وفي المحصلة الأخيرة إلى تعثر هذه التجارب بقدر أو بآخر.

والحقيقة الثابتة أن النموذج الغربي للديموقراطية والذي يعتمد على مفهوم الصوت الواحد للفرد الواحد هو ثمرة تطور تاريخي طويل ومعاناة اجتماعية مضنية قطعتها المجتمعات الغربية عبر قرون عدة في خضم رحلتها التاريخية الطويلة عبر التنظيم الاجتماعي للمجتمع الرأسمالي الصناعي. ومن يستعرض الفكر الفلسفي والقانوني والتراث الأدبي في المجتمعات الغربية في مشارف العصر الحديث تستوقفه بلا شك تلك السمة الغالبة التي تؤكد على الإرادة الفردية كمصدر للحقوق والالتزامات وكأساس للمسئولية القانونية والأخلاقية. لقد كان اعتماد الأثر القانوني والاجتماعي للإرادة الفردية أمراً لازماً في مجتمع الفرد فيه على مستوى عال من المعرفة والدراية وهو محور عملية الإنتاج والإدارة والاستهلاك. وعندما انتقل المجتمع الرأسمالي تدريجياً من مرحلة اقتصاد المنافسة غير المحكومة إلى مجتمع الاحتكار الذي يبرز فيه دور المؤسسات الاقتصادية وكتب ذلك على المستوى الإداري اعتماد نظام اللامركزية في اتخاذ القرار، وعلى

المستوى السياسي اعتماد نظام التعدد السياسي المؤسسي (الأحزاب والنقابات)، وعلى المستوى القانوني بروز فكرة الشخصية المعنوية corporation، لقد كانت فكرة اللامركزية (الفردية في بداية الأمر ثم المؤسسية بعد ذلك) هي الفكرة المصاحبة واللازمة لنمط الإنتاج الرأسمالي في مراحل تطوره المختلفة، وهي فكرة تغفل في صميم النسيج الاجتماعي مثلما تغفل الرأسمالية في صميم النسيج الاقتصادي.

أما في مجتمعاتنا العربية فقد كان الأمر جد مختلف. إن فكرة الفردية في المجتمعات العربية لم تمر بنفس المراحل من النمو ولم تزدهر في المجتمعات العربية انبعثاً من تربة حاجات الاقتصاد ومتطلبات التطور الاجتماعي، هذا بالإضافة إلى ما لازم الفرد من اتساع لمستوى الأمية وتدنى درجات الوعي والدراية.

لقد خطت أغلب المجتمعات العربية وأكثرها نضجاً خطواتها الأولى في نهايات القرن الماضي والوحدات الأساسية للتنظيم الاجتماعي فيها هي الجماعات الفرعية التي تتوسط بين الفرد والدولة والتي تكاد يذوب فيها اندماجاً كيان الفرد. وكانت هذه الجماعات الفرعية Sub-groups بمثابة الكيانات الأساسية التي تدير حركة المجتمع. وغثلت هذه الجماعات في الأسرة الممتدة والعائلة والقبيلة، وجماعات الحرف، والجماعات الدينية (الطرق الصوفية والملية) والتجمعات المكانية، وذلك كله في ظل اقتصاد زراعي وتجاري سكوني.

ولم يكن تحول المجتمعات العربية إلى المرحلة الرأسمالية مدفوعاً باعتبارات التراكم الكمي والتغير الكيفي في النظام الإقطاعي العائلي بل كان مدفوعاً في المقام الأول باعتبارات الاستجابة المصطنعة لحاجات الاستعمار الأوربي. وبالتالي ظهرت الرأسمالية العربية في المقام الأول رأسمالية تابعة لا تغفل في النسيج الاجتماعي مجتمعاتها ولا تقوم بنفس الدور الحضاري الذي قامت به الرأسمالية الأوروبية التي تطورت تطوراً طبيعياً من رحم المجتمع الإقطاعي الأوربي وتلبية لاحتياجاته.

وقد انعكس ذلك بأكمله على ظروف السياسة العربية وممارستها منذ منتصف القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فعلى حين بقيت المجتمعات العربية في

بنيتها الأساسية وفي ثقافتها مجتمعات تقليدية يتوارى فيها دور الفرد وتلعب فيها العادات والتقاليد والانتماء للجماعات القبلية والطائفية والعرقية دوراً غالباً في عملية التنظيم الاجتماعي التحتي، ارتفعت مطالبات الرأسمالية العربية باستيراد النموذج السياسي الغربي وتم لها ذلك فعلاً على المستوى الفوقي من ناحية ثانية.

وهكذا شهد النصف الأول من القرن العشرين انتشار النموذج الليبرالي الغربي على المستوى السياسي في العالم العربي، وهو نموذج يجعل الفرد وحدته الأساسية، في حين ظل النسيج الاجتماعي التحتي مغترباً تماماً عن هذا النموذج. وكان طبعياً أن يؤدي ذلك وقد أدى فعلاً إلى فشل متدرج المستويات لتطبيقات الليبرالية السياسية الغربية في المجتمعات العربية، إذ تحولت مؤسسات التعددية السياسية الرسمية التي أقيمت على النمط الغربي في المجتمعات العربية إلى هياكل (زخرفية) شكلية تأخذ من الديمقراطية الليبرالية الشكل في حين أن ديناميات عملها ظلت من حيث المضمون تقوم على النهج الأبوي التقليدي القديم، ولم تكن الأحزاب والبرلمانات وكافة مؤسسات التعددية السياسية سوى واجهات تتفاعل وتؤثر في داخلها اعتبارات الانتماء القبلي والعرقى الديني والمذهبي. وقد سارع في إسقاط هذه الواجهات الشكلية عجزها عن تفهم المضامين الاجتماعية للحرية وعن تلبية طموحات الفقراء في الخبز والتعليم والصحة والتنمية.

ومع منتصف القرن العشرين، وبعد إنجاز مهام الاستقلال والتحرر الوطني، أصبحت إحدى القضايا ذات الأهمية الفائقة في الفكر السياسي العربي على المستويين الشعبي والرسمي بل وفي الممارسة السياسية العربية هي قضية ضبط العلاقة بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية والحقوق المدنية والسياسية من ناحية ثانية.

وأصبح السؤال المحوري المشار هو: هل تأخذ بالتعددية السياسية في مجتمع يفتقر إلى الحد الأدنى من أوليات التنمية؟، وأيهما يحتل المكانة الأولى في أوليات العمل الوطني الملح: ملء بطون الجوعى وتعليم الأميين ورفع مستوى الصحة العامة وتشغيل عاطلين أم إطلاق أبواق أقواه المعارضين من عقالها لتقول ما تشاء حتى

ولو كان تعبيراً عما لا يمثل أولوية واحتياجاً ماساً في حياة الناس العاديين؟، وبطبيعة الحال فقد كان الحل ميسوراً للفيالق العسكرية النائرة أن تنحاز للطرف الأول من المعادلة تحت شعار أنه لا حرية للجوعى وأن الحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب مع تعريف مفهوم أعداء الشعب تعريفاً عشوائياً غير منضبط يخلط بينهم وبين أعداء الحكم. وفي هذا الإطار كان رفض التعددية السياسية بمفهومها الليبرالي هو المنهج الأسهل والمعتمد لدى كثير من الأنظمة الحاكمة العربية.

لقد أدى فشل نقل آليات الليبرالية الغربية حرفياً في تحديث المجتمعات العربية إلى نقلة فجائية إلى النقيض تماماً الذي يتمثل في النفي الكامل لهذا الشكل الليبرالي والتركيز التام على الجانب الاجتماعي لمشكلة الحرية، أي حرية لقمة الخبز عن طريق ما أطلق عليه تذويب الفوارق بين الطبقات وتلبية الاحتياجات الأساسية للمواطن. ولم يتم هذا التحول الفجائي بعد دراسة متأنية لأسباب فشل التجربة السابقة ومناحي قصورها لتداركه، بل اعتبرت التجربة فاشلة في ذاتها وقيمة رديئة يحسن نبذها وعدم التعامل معها.

ولم تع الحركة الوطنية العربية الدرس الذي مؤداه أن اغتراب النظم عن حركة المجتمع يؤدي إلى فشل هذه النظم. فتشاء قوانين التاريخ أن تفشل تجربة الديمقراطية الاجتماعية في المجتمعات العربية لنفس الأسباب التي أدت إلى فشل الديمقراطية السياسية وهي أن هذه التجربة قد اعتمدت على آليات المجتمع الأبوي التي مازالت لها السيادة في مجتمعاتنا، ولم تنهض على أكتاف نظام فعال للتعددية الاجتماعية الحقيقية قوامه المنتجون الحقيقيون في المجتمع أصحاب المصلحة الأولى في الحفاظ على توجه النظام الرسمي وعلى حساب الحقوق السياسية والمدنية التي يكفلها النظام الليبرالي الغربي وذلك بمصادرة الحريات العامة واغتياح حقوق الإنسان.

ومثلما انهار نظام الديمقراطية السياسية لم يستطع نظام الديمقراطية الاجتماعية كذلك أن يصمد أمام الهجمات المرتدة من أضرمت مصالحتهم في الداخل والخارج دون أن يقابل ذلك مقاومة منظمة من القوى ذات المصلحة في تلك المكتسبات. وتواجه المجتمعات العربية اليوم عودة إلى إحياء مفهوم الديمقراطية

السياسية بقدر كبير من التحفظ وبخطوات متعثرة، وكأنه كتب على التطور السياسى العربى أن يتخطى إلى الأبد مع بندول هذه الحركة الدائرية الشريرة.

ومن الملاحظ اليوم أن ظاهرة التشوه الطبقي فى المجتمعات العربية تجعل من قدرة الأحزاب والتجمعات السياسية على التعبير عن طبقات متبلورة واضحة المصالح أمراً مشكوكاً فيه، ولا نريد أن نفيض فى رصد ظاهرة التشوه الطبقي فى مجتمعاتنا وتحديد مظاهرها وسماتها، فذلك أمر يجب أن تتولاها لسنوات طويلة فرق بحثية تتفرغ لهذه المهمة، وإنما يكفيننا أن نقرر مجموعة من الملاحظات نقر بها جميعاً وتستدعى منا النظر فى شكل التنظيم الرسمى للتعددية السياسية الذى يراد له الفاعلية فى مجتمعاتنا. فلا طبقة البرجوازية أو الرأسمالية فى مجتمعنا تقوم بنفس الدور الاجتماعى الذى تقوم به البرجوازية الأوربية، ولا تشترك مع هذه البرجوازية فى مهام النهضة الحضارية والتحديث والتنوير وإقامة صرح اقتصادى قومى رشيد الأداء. ولا جماعات الفقراء فى مجتمعاتنا تحمل نفس السمات الاجتماعية التى تحملها طبقة البروليتاريا الأوربية أو تقوم بنفس أدوارها فى دفع حركة التقدم الاجتماعى إلى الأمام. فإلى جانب حالة غيبة الوعي وتشوّهه التى يدخل فيها الفقراء العرب فإن قطاعات كبيرة منهم تقف خارجة عن نظام العمل الاجتماعى المنتج وتنخرط بقوة عملها إما فى أنشطة هامشية وإما فى مجالات إنتاج تقليدية، وهذه كلها تلعب أدواراً باهتة فى عملية الإنتاج الاجتماعى. ونتيجة لكل ذلك فإن الطبقات الوسطى العربية تبقى عاجزة عن القيام بالدور التاريخى الذى قامت به الطبقات الوسطى الأوربية فى إخراج المجتمع من أزمتة وفى دفع حركة المجتمع إلى الأمام.

فهل من طريق لتجاوز هذه العقبات الاجتماعية التى تمثل تحدياً للأخذ بمبدأ التعددية السياسية فى المجتمعات العربية؟

موقع المؤسسة العسكرية فى منظومة التعددية السياسية

تبقى فى النهاية قضية على جانب كبير من الأهمية والخطورة تستدعى منا مناقشة تفصيلية هادئة، وهى وضع مؤسسة الجيوش العربية فى سياق نظام التعددية السياسية فى العالم العربى. فقد لعبت الجيوش العربية منذ الخمسينيات

وحتى الآن أخطر الأدوار في الحركة السياسية الرسمية في العالم العربي، وكانت الانقلابات العسكرية على الحكومات المدنية العاجزة عن قيادة مواجهة التحديات ظاهرة متكررة في أغلب البلاد العربية.

وسواء شئنا أو لم نشأ فقد نتج عن تغير التركيبة الاجتماعية للجيش العربي وانتماء قادتها إلى شرائح الطبقة الوسطى العربية الأثر كل الأثر في أن أصبحت هذه الجيوش ذات اهتمام سياسى مباشر يعلن عن نفسه صراحة في أوقات الأزمات الاجتماعية والسياسية الحادة. والمطالع للخريطة السياسية في العالم العربي اليوم سرعان ما سيلحظ أن المؤسسات العسكرية العربية تباشر الحكم والسياسة إما بطريقة سافرة في شكل حكم عسكري معلن، وإما بطريقة غير سافرة من خلال موقعها المؤثر في قلب النظام السياسى العام. إذن فالحقيقة التى لا مجال للمجادلة فيها أن المؤسسات العربية قد احتلت موقعها طوعاً أو كرهاً في قلب النظام السياسى الرسمى العربى. ولكن المعضلة التى تتطلب توافر الجهود للتفكير فى حل لها أن المؤسسة العسكرية العربية وإن أسهمت فى صنع المسار السياسى للعالم العربى إلا أنها لا تعكس رؤى منسجمة ومتسقة من الناحية الاجتماعية من ناحية، وترفض بحكم تراثها العقلى من ناحية أخرى أن تعترف بحق الأطراف الأخرى فى منظومة التعددية فى الوجود والتأثير وتداول السلطة.

أليس من الواجب والملح إذن التفكير فى قنوات رسمية معترف بها من جميع القوى السياسية لتنظيم إسهام الجيش فى صنع القرار السياسى فى المجتمعات العربية؟

التعددية السياسية والتوجه الأيديولوجى

تحديات إذن كثيرة تواجه الأخذ بنظام سياسى يقوم على التعددية والاعتراف بالآخرين فى الواقع السياسى العربى، تحديات اجتماعية مبعثها طبيعة البنية الاجتماعية العربية، وتحديات ترجع إلى موقع المؤسسة العسكرية على الخريطة السياسية العربية. غير أن أحد أهم هذه التحديات وأكثرها خطورة يتمثل فى موقع قيمة التعددية لدى عديد من الأيديولوجيات التى يطالب أصحابها بها كوسيلة للوصول إلى السلطة. وبعبارة أخرى فإنه إذا استعرضنا الخريطة السياسية فى

المجتمعات العربية فسرعان ما سنكتشف أنه رغم أن عديداً من الجماعات السياسية خارج السلطة تطالب بإلحاح بإشاعة مناخ التعددية السياسية كوسيلة لتداول السلطة وعدم احتكارها، إلا أن نفى الآخرين والإيمان بوحداية الحقيقة التي تعلنها هي وحدها هما قيمتان تقعان في قلب بنائها الأيديولوجي، الأمر الذي يضيف شكوكاً جدية حول ما إذا كانت هذه الجماعات تؤمن بالتعددية وتداول السلطة كموقف مبدئي أم تتخذ هذه الشعارات كوسيلة للوصول إلى السلطة ثم يأتي بعد ذلك شأن آخر.

يصدق ذلك على الماركسيين حيث لا يسمح الفكر الماركسي التقليدي بالاعتراف بمشروعية السلطة إلا إذا كانت سلطة البروليتاريا ولا يسمح بسيطرة حزب إلا أن يكون هو الحزب الشيوعي ولا يسمح بمنهج للعمل السياسي إلا من خلال مبدأ الديمقراطية المركزية، فالحقيقة عندهم واحدة، هي الحقيقة الماركسية وما دونها باطل طبعاً.

ويصدق ذلك أيضاً على جماعات الناصريين التقليديين الذين لا ندري حقيقة ما موقع التعددية السياسية في رؤاهم النظرية في ظل الإيمان بتحالف قوى الشعب العاملة وبأن الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب.

ويصدق ذلك على الإسلاميين الذين تصر كثير من أطروحاتهم على نفى الآخرين وعلى أن التعددية تعني التناقض وليس التكامل لأن حزب الله لا بد وأن يتناقض مع حزب الشيطان ويتنافى معه.

وهذه المطابقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة السياسية سرعان ما تؤدي بطريق اللزوم والتداعي إلى أن تصبح هذه الحقيقة الأخيرة حقيقة مقدسة لا تقبل النقاش ولا تقبل التعايش أو الحوار مع غيرها. ولا ينال من ذلك ما يقال وما هو معروف من اتساع ساحة الفقه الإسلامي يختلف الاتجاهات وتسامحه مع الخلافات لأنها اتجاهات وخلافات كانت تقع جميعها في دائرة القانون الخاص ومعايش الأفراد بعيداً عن دائرة القانون العام ومصالح الحكام.

فهل آن لأصحاب التوجهات الفكرية المختلفة في عالمنا العربي أن يراجعوا صياغاتهم النظرية ليعلموا بصدق وإيمان حقيقي قبولهم للآخرين؟

تساؤلات معاصرة حول

الاستبداد القديم

هل صحيح أن ثمة شعوباً وأما

جبلت طباعها واستقرت عقول

أبنائها على الطاعة والتسليم وإلغاء العقل، في حين أن شعوباً وأما أخرى

اعتادت الجدل والمحاورة وتقليب وجوه الحقيقة وإعمال الفكر؟ هل صحيح أن

الخنوع والرضاء بالقدر والانحناء أمام جبروت القوة والسلطان من صفات

بعض الشعوب في حين أن شعوباً أخرى

تتسم بالجموح والتمرد والنزوع نحو

الحرية الاجتماعية والعقلية. وهل الاستبداد السياسي أو العقلي قدر لا

فكاك منه لبعض الشعوب دون غيرها نظراً لطبيعة التكوين الثقافي

والحضاري لكل منهما؟

يحفل التراث الفلسفي والاجتماعي الغربي بدءاً من أرسطو طاليس حتى هيجل وكارل ماركس وماكس فيبر بالحديث عن الاستبداد الشرقي وطبائعه. وتذهب هذه الآراء التي تربط بين الشرق والاستبداد إلى تفسير ذلك بعوامل جغرافية وطبيعية تارة وبالعوامل اقتصادية تارة أخرى وبالعوامل دينية تارة ثالثة وبكل هذه العوامل مجتمعة في كثير من الأحيان.

ومع ذلك فشمة فارق جوهرى بين أمرين لا بد أن نضع خطأ فاصلاً واضحاً بينهما، أن نفسر الاستبداد والطغيان وعبادة الحكام في بعض المجتمعات الشرقية تفسيراً تاريخياً ينقب في عوامل الاستبداد الكامنة في حضارة هذه المجتمعات، هذا أمر؛ وهو نوع من البحث في علم الاجتماع السياسى ذى البعد التاريخى، وأن نقرر بحزم وصراحة أن الاستبداد قدر على حكام هذه الشعوب، والخنوع قدر على

شعوبها وهذا أمر آخر . لقد وصل الأمر بآباء الديموقراطيات الغربية من أمثال مونتسكيو إلى اعتبار أن النظم الديموقراطية لا تصلح لمجتمعات الشرق الهمجية لأن قيم الديموقراطية قيم غربية عن حضارتها وتراثها التاريخي . وهذه بطبيعة الحال نظرة شوفينية عنصرية تميز بها مفكرو الغرب عندما يمرج حديثهم إلى تناول إشكاليات المجتمعات الشرقية . فأن يكون التاريخ مؤثراً في الواقع فهذا ما تؤكد النظرة الموضوعية للأمور ، أما أن يكون الواقع أسير التاريخ لا يستطيع منه فكاً فلهذا قول زائف يأباه منطق التطور التاريخي ذاته .

الجنس الأرقى!

لقد ذهب مونتسكيو بعيداً في نظريته الشوفينية المتعصبة إلى أن الحكومة الديموقراطية لا تصلح إلا للعالم المسيحي أما العالم الإسلامي فهو أهل للحكومة المستبدة وهي مقولة متعصبة ذات طابع ديني تكرر مع اختلاف المفردات . أما مقولة أرسطو فذات طابع عرقي . كان أرسطو يعتبر أن الجنس اليوناني أرقى الأجناس

وأكثرها صلاحية للحكم الديمقراطي، في حين أن الهمج والبرابرة ومنهم شعوب الشرق فلاستبداد والطغيان هو نظام الحكم المناسب لهم لأنهم بطبيعتهم خلقوا عبداً. وهو رأى مشابه أيضاً لرأى الفيلسوف الحديث جون ستيوارت مل الذى يقر بمشروعية الاستبداد لحكم الهمج والبرابرة لأن الحرية لا يجب أن تمنح قبل أن يتهيأ الناس لها.

ونجد هذه النظرة الغربية نحو الاستبداد الشرقى، امتدادات وانعكاسات متعددة لها فى كثير من البحوث والنظريات الاجتماعية والأنثروبولوجية وخاصة تلك التى تتعرض لنظام القضاء فى المجتمع الإسلامى. لقد رسم فيلسوف الحضارة الغربية ماكس فيبر صورة شائقة لقاضى الشرع كقاض مستبد لا يستشير أحداً ولا يتعدد القضاة فى مجلسه ولا راد لقضائه بالطعن أمام مجلس قضائى أعلى. وهذا مرجعه فى نظر فيبر وتلاميذه المعاصرين إلى أن النظام السياسى والقضائى الإسلامى نظام يقوم على الواحدية والاستبداد ويأبى التعدد والمراجعة^(١).

وهكذا ألصق عدد من مفكرى وفلاسفة الغرب الاستبداد من جانب الحكام والخضوع من جانب المحكومين فى المجتمعات الإسلامية بالإسلام ذاته وما أسفر عنه التاريخ الإسلامى من ممارسات سياسية مرتبطة بالنسق العقيدى.

وهذا قول باطل يكذبه النظر ويدحضه التاريخ. يرد عبد الرحمن الكواكبي على هذه الفرية فى كتابه «طبائع الاستبداد» فيقول: «وقد ظهر من هذا أن الإسلامية مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية أى العمومية والشورى الأريستقراطية أى شورى الأشراف. وقد مضى عهد النبى عليه الصلاة والسلام وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بآتم وأكمل صورها، خصوصاً وأنه لا يوجد فى الإسلامية نفوذ دينى مطلقاً فى غير مسائل إقامة الدين. هذا الدين الحر السهل السمح الذى رفع الإصر والأغلال وإبادة الميزة والاستبداد. الدين الذى ظلمه الجاهلون فهجروا حكمة القرآن ودفنوها فى قبور الهوان. الدين الذى فقد الأنصار والأبرار والحكماء فسطا عليه المستبدون...» (إلى آخر مقالته)^(٢).

(١) راجع: M. Shapiro, Courts, A Comparative and Political Analysis, Chicago & London, 1982, pp. 194 - 220.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ (المواجهة) ص ١٧.

جواهر التوحيد

فالعقيدة الإسلامية كما يرى عبد الرحمن الكواكبي ليست مسئولة عن مظاهر الاستبداد التي عمت في كثير من المجتمعات الإسلامية، بل على العكس هي ضحية لهذه النزعات الاستبدادية عندما فقدت هذه العقيدة الأبرار والحكماء وسطا عليها الأحكام المستبدون. وواقع الحال أن إمعان النظر في جوهر فكرة التوحيد في العقيدة الإسلامية يبين بجلاء أن هذه الفكرة من شأنها أن تؤدي إلى انعتاق الإنسان من كل ظلم قد يسلط عليه ونزوعه نحو الحرية بأفاقها الرحبة. إذ إن مؤدى الإيمان بوحدانية الله عدم الشرك به. وإذعان المسلم لحاكمه المستبد هو نوع من أنواع الشرك التي تخرجهما معاً من ملة الإسلام وحظيرته. وفي هذا المعنى يقول الإمام الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد: «فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه - كالاستبصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية - التي هداها الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا، ويتابع الإمام الشيخ قوله: «جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه في توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه وتكليفه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل»^(١).

فتوحيد الله هو طريق المسلم نحو العقل والحرية وليس دافعاً بأى حال إلى الخنوع والاستسلام للحكام المستبدين كما يذهب إلى ذلك بعض مفكرى الغرب. وتاريخ الإسلام المبكر يشهد كيف كانت مبادئ التوحيد ورسوخها في ضمير المسلمين سبباً عاصماً من استبداد الحكام بالمحكومين لأن الجميع أمام الشريعة سواء ولأن الشريعة هي المرجعية التي يستظل بها الجميع لتفرق بين الحق والباطل والعدل والظلم دون نظرة إلى قوة سيف أو جبروت سلطان.

(١) الإمام الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، القاهرة، كتاب الشقافة الجديدة (طبعة

علاقة الحاكم والمحكوم

هذا المفهوم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية والمستند أساساً إلى عقيدة التوحيد وسيادة الشريعة كان وراء جميع حركات الاحتجاج السياسي في الدولة الإسلامية. وما حركات الخوارج التي شغلت رداً ممتداً من تاريخ هذه الدولة وسبب الإزعاج، أيما إزعاج، لحكامها وجيوشها إلا هي مثال على ذلك فقد رفعت شعارها الشهير والذي وصفه علي بن أبي طالب بأنه قوله حق يقصد بها باطل: «إن الحكم إلا لله».

وعلى المستوى العلمي والفكري فقد كان المجتمع الإسلامي طوال عصر الخلافة الراشدة وحكم الأمويين وصدور العباسيين أبعد ما يكون عن الواحدية، إذ كان يزهر بالعددية الفكرية في أبهى صورها. فتعددت الفرق الإسلامية من خوارج ومرجئة ومعتزلة وأشعرية وشيعة وغيرها. وتعددت المذاهب الفقهية بين الشيعة والسنة. وتعددت مذاهب السنة بين حنفية وشافعية ومالكية وحنابلة. وتعددت الفروع داخل كل مذهب منها. وانقسمت المدارس الفقهية إلى مدارس للرأى وأخرى للحديث، وكان التعايش بين مختلف هذه المذاهب والفرق أمراً مشهوداً يستند إلى مشروعية فكرية واجتماعية لا ينكرها أحد إلا على سبيل الاستثناء والخروج عن الأصل العام.

بل إننا نقابل في مجال العلاقة بين المثقفين والسلطة في التاريخ الإسلامي أمثلة متكررة حول مواجهة المثقفين (الفقهاء) للسلطان وتحمل عسفه وجبروته انحيازاً لما يرونه حقاً من أحكام الدين والشريعة. ولن نخوض كثيراً في مسألة قدم القرآن التي يعلمها المعصوم والخصوص والتي وقف فيها كثير من الفقهاء في مواجهة الخليفة المأمون معارضين له غير عابئين بما يحوزه من آلات الجلد والتعذيب ومن أقبية الحبس وغياهب السجون.

ولكننا نتوقف عند حادثة طريفة تبين لنا كيف كان المثقف في المجتمع الإسلامي قوياً بالشريعة في مواجهة الحاكم الظالم وبطل هذه الحادثة هو فقيه مصر الأشهر في العصر المملوكي عز الدين بن عبد السلام. يقول ابن إياس في بدائع زهوره عن حادثة هذا الفقيه المصري الشجاع: «ثم إنه تصدى لبيع أمراء الدولة. فلم يثبت

عنده أنهم أحرار، وأنهم تحت الرق ولا يجوز لهم التصرف في المملكة. فلما بلغ الأمراء (الماليك) ذلك حنقوا عليه. فركب نائب السلطنة حصانه وبيده سيف مسلول. وجاء إلى بيت القاضي، فلما دق الباب خرج إليه ولد العز بن عبد السلام، فرأى نائب السلطنة واقفاً على الباب وبيده سيف مسلول ورجع إلى والده العز بن عبد السلام وأعلمه بذلك. فقال الشيخ: يا ولدي أنا أقل من أن أقتل في سبيل الله. ثم إن العز بن عبد السلام خرج إليه فلما وقع بصره على نائب السلطنة سقط السيف من يده، وأرعدت مفاصله فنزل عن فرسه وقبل يد الشيخ وقال له: ادع لي. فقال العز بن عبد السلام: لن أرجع حتى أبيعكم في السوق، وكان للشيخ ما أراد.

استبداد وتعددية

إذن لم تكن الثقافة الإسلامية ثقافة الاستبداد ولم يكن التاريخ العقلي الإسلامي تاريخ الخنوع. ومع ذلك فلا بد أن يصاب الباحث بالحيرة الشديدة حين يلحظ في تاريخ المجتمعات الإسلامية بجانب هذا الازدهار والتنوع والشموخ الفكري على مستوى الحركات الفقهية والمذهبية والعقلية تسلطاً سياسياً واستبداداً لا نظير له منذ تولى معاوية الحكم وحتى أقول شمس الدولة الإسلامية، كيف أمكن للمجتمع الإسلامي الجمع بين صيغة الاستبداد السياسي والتعددية الفكرية في سياق واحد. سؤال جوهرى يحتاج إلى مزيد من البحث والتدقيق وإن كانت الخطوة الأولى في الإجابة عنه هي على عكس ما ذهب إليه بعض مفكرى الغرب، فالإسلام برىء مما ألحقه حكامه بمجتمعاته من تسلط واستبداد، بل لقد وقع الإسلام أسيراً في يد هؤلاء الحكام المستبدين، أو على حد قول عبد الرحمن الكواكبي: «فقد الأنصار والأبرار والحكماء فسطاً عليه المستبدون».

* * *

إذا شئنا إذن أن نبحث في جذور الاستبداد من جانب الحكام والتسليم من جانب المحكومين في مجتمعاتنا فعلياً أن نبحث عنها بعيداً عن الإطار المعرفى للإسلام وأن نرتد بها إلى طبيعة البنية الاجتماعية لهذه المجتمعات، تلك البنية السابقة على الإسلام واللاحقة عليه والتي مكنت المستبدين من السطو عليه

وزينت للمحكومين أن يتخلوا عن أسلحة الثورة والحرية الكامنة في جوهر عقيدته .

يتحدث جمال حمدان في كتابه خالد الذكر « شخصية مصر » عن أصول الطغيان في المجتمع المصري، ويرجع ذلك إلى الطبيعة النهرية لمصر التي يتحكم فيها الحاكم في الماء الذي هو مصدر الحياة . لقد كان العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم في مصر يتلخص في الصياغة التالية : « أعطني أرضك وجهدك وعملك وحريتك أعطك الماء الذي هو مصدر حياتك » . وبهذا « تحولت مصر ابتداء إلى ضيقة كبرى للحاكم، بينما أصبح العلاج مجرد أداة إنتاج بشرية » ويتابع فيقول : « لقد جاء الطغيان الفرعوني نتيجة حتمية للدولة المركزية، وكانت الدولة المركزية ضرورة حتمية للبيئة الفيضية، وكما كان لهذه المعادلة أو السلسلة الإيكولوجية مزاياها الواضحة، فلقد كان لها عيوبها الأوضح . نعم بها كانت مصر أول وحدة سياسية أو أول دولة موحدة في التاريخ، ولكنها أيضاً صارت بها - على الأرجح - أول طغيان في الأرض، وأقدم وأعرق حكومة مركزية في العالم، ولكن أقدم وأعرض استبداد أيضاً، لقد دفع المصري منذ البداية ثمن وحدته السياسية المبكرة من حريته السياسية، واشترى الأمن الاجتماعي بالحرية الاجتماعية، وفي النتيجة أصبحت العلاقة عكسية بين المواطن والدولة، فتضاءل حجم الشعب بقدر ما تضخم وزن الحكم »^(١).

ومن المدهش والمثير للتأمل في حضارتى وادى النيل وما بين النهرين أن فترات التوحيد والقوة السياسية للدولة المركزية كانت دائماً تتسم بالاستبداد السياسي وأن فترات التعدد السياسي ونزوع الأقاليم والجماعات الفرعية نحو الاستقلال كانت تمثل فترات تدهور وانحلال في مجمل الحضارة بكافة عناصرها السياسية والثقافية بل والدينية . وهذا بدوره يؤكد نظرية الحضارات النهرية التي وجدت إرهاباتها عند كارل ماركس فيما يسمى بنمط الإنتاج الشرقي وبلورها جمال حمدان في دراسته عن شخصية مصر .

(١) جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان (الجزء الثانى)، ص ٢٥٥، طبعة دار الهلال .

على أن الاستبداد السياسي في هذه المجتمعات وإن كان نقيضاً للحرية فلم يكن نقيضاً للعدل . بل إن الحاكم المستبد كان يستمد مشروعيته الدينية والاجتماعية من قيامه على تحقيق العدل ، لأن ذاته هو الإله أو يمثل الإله ولا يمكن أن تتصف الآلهة بالظلم وإن اتصفت بالطغيان . فهأى الإلهة السومرية «نانشه» إلهة مدينة «لجش» تصف نفسها وتقول إنها :

تواسى اليتيم ولا تهمل الأرملة

تعرف ظلم الإنسان للإنسان

أم اليتيم التى تعنى بالأرملة

وتنشد العدل لأفقر الناس

الملكة التى تأخذ اللائحى إلى حجرها

وتجد ملجأ الضعيف

أما الإله شمش إله الشمس عند البابليين فقد كان «يراقب القضاة ولا يرحم المرتشين والذين يحيدون عن جادة العدل فى أحكامهم»^(١) .

وبالمثل يحفل التراث المصرى الفرعونى بتوصيات الفلاح المصرى الفصيح ونصائح حور محب التى تتحدث جميعها عن العدل والقسط التى ترعاهما وتقوم عليهما إلهة العدالة معات .

أسباب الثورات

وكان افتقار العدل ، أو الجور فى توزيع حصص المياه وثمار الأرض هو المبرر القوى للثورات التى عرفها تاريخ المجتمعات النهرية . لأن الحكام بذلك يفقدون صفة رئيسية من صفات الألوهية ، إذ لا تجتمع الألوهية مع الظلم . ولعل أبرز مثل على ذلك الثورة الاجتماعية الكبرى التى حدثت فى مصر فى عصر الدولة القديمة ، والتى أרך لها حكيم مصر إيبور . وينصح خيتى الرابع ، أحد ملوك الأسرة العاشرة ، ابنه قائلاً :

(١) الدكتور عبد الغفار مكاوى ، «جذور الاستبداد» ، عالم المعرفة ، ١٩٩٤ ، ص ٧٦ - ٧٧ .

«هدئ من روع الباكي... لا تظلم أرملة... لا تجرد أحداً من أملاكه
لا تطرد موظفاً من عمله... لا تكن فظاً بل كن رحيم القلب
اجعل هدفك حب الناس لك. فالناس سوف يشكرون الله لأنه منحهم إياك
وسوف يمدحون زمانك وسوف يدعون لك بالصحة».

وإذا كان العدل هو فضيلة الآلهة الكبرى التي يستمدون منها مشروعاتهم فإن
حرية المحكومين هي رذيلة اجتماعية تسبب الهلاك وتقوض أركان المجتمع. في عام
٢٠٠٠ ق. م أوصى الملك خيتي ابنه مريكارع قائلاً: «إذا وجدت في المدينة رجلاً
خطراً يتكلم أكثر من اللازم ومثيراً للاضطراب، فاقتض عليه واقتله وامح اسمه
وأزل جنسه وذكره وأنصاه الذين يحبونه، فإن رجلاً يتكلم أكثر من اللازم لهر
كارثة على المدينة»^(١).

وقد كان البغاة والمعارضون وأهل البدع يسمون في التراث القانوني العثماني
بأهل الفساد وهؤلاء عقابهم وفقاً للقانون الجنائي العثماني لا يقرره القاضي: «فلا
شأن للقاضي أو السوباسي (صاحب الشرطة) به، بل يتولى أمره من عهد إليه
بعقوبة الموت والإيذاء البدني الجسيم، وتوقع هذه العقوبات بأمر السلطان،
ويعاقبه سياسة الموكل عن العقاب والنظام» (م ١٢٤).

* * *

وإذا كان التفسير الإيكولوجي للاستبداد في المجتمعات الشرقية النهرية يعتبر
تفسيراً مقبولاً خصوصاً من الناحية التاريخية، إلا أن هذا لا يعني أن ثمة حتمية
تاريخية لا فكاك منها بين المجتمع النهرى والاستبداد. فإن كان التاريخ يلقي ضوءاً
على الواقع يساعد على فهمه، فإن الواقع ليس أسير هذا التاريخ. ثم إن هناك
مجتمعات كثيرة ذات تركيبات إيكولوجية متباينة عايشة الاستبداد دهوراً نجح
بعضها في الفكاك منه، وإن أصبح لدى البعض الآخر عادة اجتماعية متأصلة.

والرأى عندنا أن الاستبداد وعبادة الفرد لهما أكثر من طريق موصل إليهما.
وما الطبيعة الإيكولوجية وقدم الدولة المركزية إلا إحدى هذه الطرق. على أن أحد

والرأى عندنا أن الاستبداد وعبادة الفرد لهما أكثر من طريق موصل إليهما . وما الطبيعة الإيكولوجية وقدم الدولة المركزية إلا إحدى هذه الطرق . على أن أحد أشهر الطرق الموصلة إلى الاستبداد أن تفتقد قيم الحرية والديموقراطية قوى اجتماعية حريصة على الدفاع عنها وأن تسود عادة التسليم الثقافي أو الدجماطية كعادة عقلية متأصلة في البنية الفكرية للمجتمع .

إن الحرية السياسية والديموقراطية ليستا مجرد فضائل اجتماعية ولكنهما قبل ذلك من قبيل النظم الاجتماعية التي تتطلب قوى اجتماعية ترتبط بها مصالحها وتدافع عنها دفاعاً عن هذه المصالح ذاتها . لقد شاعت الليبرالية السياسية في أوروبا بعد عصر النهضة ، لا مجرد أسباب عقلية وثقافية ، ولكن لأن الطبقة الوسطى الصناعية الناهضة قد ارتبطت بها مصالحها الاجتماعية والاقتصادية . في حين أن هذه القيم السياسية قد هبت على مجتمعنا بفعل رياح التغريب بواسطة عدد من مثقفي الأمة الذين بهرتهم عقلانية الغرب وليبراليته دون أن تتأصل هذه القيم السياسية الوافدة في جذور المصالح الاجتماعية لطبقات المجتمع . فالتركيب الاجتماعي للمجتمع المصري منذ العصر الفرعوني يقوم على علاقة مباشرة بين الدولة التي تدير الإنتاج وفقاً لنظام احتكار الأرض والماء والبشر ، الذين هم العنصر الحي في العملية الإنتاجية ، دون أن يتخلل هذا التنظيم طبقات اجتماعية قوية قادرة على مواجهة الدولة والدفاع عن مصالح أفرادها . ولم تتغير هذه التركيبة كثيراً حتى مع خطو مصر إلى عصر الحداثة لأسباب كثيرة أظهرها طبيعة وظروف نشأة الرأسمالية المصرية بحيث كانت في الغالب رأسمالية ذات أصول زراعية ذات ارتباطات غريبة غير متأصلة في جذور المجتمع . ولم توجد في مصر من كيانات اجتماعية وسيطة بين الفرد والدولة إلا الكيانات الدينية والعشائرية وهي بطبيعة تراثها الثقافي كيانات تكرس قيم الولاء والطاعة وذوبان شخصية الفرد في إطار الجماعة .

المثقفون الفقاعات

لقد أضحى المثقفون المطالبون بالحرية والليبرالية كالفقاعات الهائلة التي تبهر الناظر إليها ولكنها تتلاشى بلامستها الرقيقة لنسمات السلطة سواء أكانت سلطة الدولة أم العائلة أم الدين . ولا عجب أن بلادنا لم تعرف إلا نادراً فئة المثقفين الأحرار، أى الذين لا يرتبطون برباط التبعية القانونية أو الاقتصادية أو السياسية بمنظومة السلطة العامة . لقد كان وما زال الكم الغالب من صناع الثقافة عندنا من الموظفين العموميين أو المرتبطين بالوظيفة العامة بشكل أو آخر مع استثناءات قليلة . وفئة المثقفين الأحرار هذه هي التي قامت على أكتافها شعارات الحرية والليبرالية في مجتمعات الغرب من أمثال روسو وفولتير ولوك وغيرهم . أما مثقفونا فهم فى الغالب يسировن على الصراط الذى تحفه قيمهم الفاضلة من ناحية ومغارم السلطان ومغائمه من ناحية أخرى .

وفى ظل هذا المناخ الاجتماعى القطبى الأطراف (السلطة والفرد) تجد الدوجماطية والتعصب مرتعاً تنمو فيه دون قيود أو حدود . فكما أن التسليم للفرد هو القيمة السياسية الكبرى فإن الانقياد للفكرة الواحدة والتعصب لها قيمة ثقافية سائدة فى ظل ازدهاء العقلانية والاستهزاء بالحوار . حقيقة أن للدوجماطية والتعصب جذوراً فى تراثنا الثقافى بدءاً من سطوة كهنة آمون مروراً بما أعلنه الشافعى والغزالى من أن مصدر العلم هو الخبر ، ولكن بنيتنا الاجتماعية بحكم تكوينها تعمل على الإنتاج المستمر للدوجماطية والتعصب والوجه المقابل للتعصب الفكرى هو النفاق الأخلاقى . فى العصر الفرعونى كان المصريون يتعصبون للملكهم وديانته حال حياته ويبدأون فى محاسبته وهو على حافة قبره . وفى مصر العثمانية كان الوالى يأتى ببواخره إلى ساحل بولاق محاطاً بكل مظاهر التكريم ويغادرها فى الغالب ملعوناً مدحوراً متهماً فى ذمته وشره فى كثير من الأحيان . وتحفل وثائق المحاكم الشرعية العثمانية بعبارات التهديد بالثناء عند مقدم قاضى القضاة من الآستانة مع وداع فاتر أقرب إلى الهجاء للقاضى القديم المعزول .

إن التطرف والتعصب هما الوجه الآخر للاستبداد السياسي، والنفاق والمداينة هما الصلح الثالث لهما. إنه مثلث شرقي بائس الأضلاع من الاستبداد والوجماطية والنفاق.

* * *

هل يستسلم المثقفون لقدرهم الاجتماعي والثقافي في عبادة الفرد؟ هذا ما لا يجب أن يكون. فإن كان الوعي بالتاريخ ضرورة لفهم الواقع فهو ضرورة لتجاوز سلبيات هذا التاريخ والانطلاق نحو آفاق المستقبل الحر. فالشيء المؤكد علمياً كما يقول جمال حمدان: «أن الطغيان أو الاستبداد شرقياً أو غير شرقي ليس من حتم البيئة النهرية أو من فعل النيل أو غير النيل، ولا هو لعنة طبيعية عمياء». فهل من إرادة للإنسان الحر لبناء مجتمع حر؟

هل للديموقراطية من جدوى فى

الفصل الرابع

عالمنا العربى؟

ورغم ما يبدو عليه السؤال في نظر

البعض من سذاجة لكونه يطرح للتساؤل

بديهيات مسلماً بها ، إلا أننا نعتقد في أهمية طرح السؤال بهذه الصياغة

النفعية البراجماتية مما يلقي الضوء على الجوانب المتعلقة بالتطبيق

الديموقراطي وبالثقافة الديموقراطية في عالمنا العربي . فإذا كانت أدبيات

الفكر السياسي بل والنضال الوطني التي دأبت على تناول قضية

الديموقراطية في عالمنا العربي باعتبارها نوعاً من الحق السياسي للشعوب

مستخدمة حججاً أخلاقية وسياسية لإعلاء شأن الديموقراطية والخط من شأن

الاستبداد ، إذا كان هذا التراث السياسي لم يفلح حتى الآن في دفع الواقع

السياسي العربي نحو مزيد من الانفتاح الديموقراطي فلا بديل أمامنا من أن

نستخدم لغة عصر العولمة وثقافة زمن الحيات التي تقيم الوزن على الوزن

لحسابات الأرباح والخسائر والتكلفة الاقتصادية والاجتماعية لكل من

الديموقراطية والاستبداد .

ونحسب أن هذا المدخل التفعلي لمناقشة قضية شغلت الفضاء السياسى العربى منذ مطلع القرن العشرين دون تقديم ملموس ، نحسب أن هذا المدخل هو وحده الكفيل بأن يكسب النقاش طابعاً علمياً بعيداً عن الشعارات الأيديولوجية ذات الطابع الذاتى والانفعالى . فإذا سلمنا بذلك ، فإننا نبدأ بمحاولة الإجابة على كل من السؤالين التاليين : ما الأسباب الحقيقية لفشل دعوات الإحياء الديموقراطية فى العالم العربى ؟ وما نتائج هذا الفشل ؟ ثم هل من جديد تستطيع النخب السياسية والثقافية العربية ، وفى مقدمتها النخب المصرية أن تقدمه فى هذا الشأن ؟

وثمة حقيقة لا بد وأن تكون محل تسليم ، وهى أن الديموقراطية - ثقافة وفكراً وسلوكاً - تحتل مكانة متأخرة فى منظومة الوعى الاجتماعى والسياسى العربى ، سواء على مستوى النخبة السياسية والثقافية بكل شرائحها أو على مستوى القواعد الجماهيرية العربية فى المدن والقرى والنجوع ومختلف التجمعات الاجتماعية . ولا ينال من ذلك الومضات التى ومضت فى سماء الثقافة العربية

تدعو للديموقراطية وتبشر بها مثل كتابات عبد الرحمن الكواكبي ورفاعة رافع الطهطاوى ولطفى السيد وسلامة موسى وشعارات سعد زغلول من غلبة الحق على القوة والأمة على الحكومة، فهذه كلها دعوات كانت استثناء عن الإطار العام لثقافة الاستبداد العربى من ناحية أو كانت رجع صدى للفكر الإنسانى الليبرالى الذى كان يتردد فى ثقافة الغرب من ناحية ثانية، أو كانت ثالثاً توظيفاً محلياً لأفكار غربية فى معاركنا المحلية للتحرر، أو كانت أخيراً إطاراً سياسياً لطموحات الرأسمالية العربية الناهضة فى ذلك الوقت. ولكنها مع ذلك كانت غريبة عن جذور الثقافة العربية التى هى فى مجملها ثقافة الاستبداد. وليس غريباً أننا عندما نتفحص اللافتات الأيديولوجية التى رفعتها النخب العربية طوال قرن مضى لا نجد للديموقراطية موقفاً فيها، بل نجدها فى صميمها تتناقض معها تناقضاً جذرياً، فلا الماركسية، ولا التيارات القومية بمختلف أجنحتها، ولا حركات الإسلام السياسى تفسح للديموقراطية قيد أنملة فى منظومتها الفكرية. وهذا يرجع إلى سبب واحد، هو أن كل الأيديولوجيات التى تبناها الساسة والمثقفون العرب منذ بدء حركة

التحديث هي أيديولوجيات تزعم بمنتهى اليقين والحسم احتكار الحقيقة المطلقة وبالتالي فإن قبول الآخر فكراً أو نظاماً هو أمر يمس أسس الإخلاص للعقيدة الصافية. وبذلك اتفق مثقفو العرب وساساتهم على أن ينفوا بعضهم البعض. وما محاولات التهجين الديمقراطي التي يطالعا بها بعض المجددين المعاصرين بين الماركسية والديموقراطية أو بين الإسلامية والديموقراطية أو القومية والديموقراطية إلا محاولات تكتيكية لا تتسق نظرياً مع أصول العقيدة ذاتها ويقصد بها إما نفوذ اليد من أزمة النظام العربي الراهن، أو محاولة الوصول المشروع إلى مقاعد السلطة فالديموقراطية لنا مادماً خارج الحكم وهي هرطقة سياسية إذا ما انعقدت ألوية العرش لفصيل من الفصائل.

وإذا ما انتقلنا من مستوى الخطاب السياسي العام إلى مستوى الثقافة السياسية الشعبية لما كان موقع قيمة الديمقراطية والتعددية بأفضل من ذلك بكثير. وتشير بحوث إمبيريقية عديدة إلى أن مسألة الديمقراطية والمشاركة السياسية تحتل مكانة متدنية في الوعي الشعبي العربي. وحتى بين شرائح الصفوة المهتمة اهتماماً مباشراً بشئون السياسة والحكم نجد قضايا التنمية والتحرر الوطني تصدر أولويات اهتمامها بينما تتوارى مسألة الديمقراطية والحق في المشاركة السياسية من دائرة الاهتمام. فإذا التفتنا إلى القيم الحاكمة لمؤسسات المجتمع المدني العربي بدءاً من الأسرة ثم المدرسة والمسجد والكنيسة وتجمعات السكن والمهنة بل وحتى الجمعيات والأحزاب لوجدناها قيماً تقوم على ثقافة الاستبداد في مجتمع أبوي يجعل كل نقد أو نقاش بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فظاهرة الاستبداد العربي ظاهرة اجتماعية ثقافية ذات جذور تاريخية وليست مجرد ظاهرة سياسية رسمية. وإلا فللقارئ أن يولي وجهه شطر مؤسسات المجتمع المدني العربي من أحزاب ونقابات واتحادات مهنية ونقابات وتجمعات ثقافية بل وأندية رياضية واجتماعية، ليعلم علم اليقين أن القيم الديمقراطية تكاد تكون غائبة عن كل هذه المؤسسات وليعلم أيضاً أن ثقافة الاستبداد هي الثقافة الغالبة في كل حنايا البناء الاجتماعي العربي. ويقيني أن ثقافة الاستبداد العربي هذه كانت واحداً من أهم الروافد التي غذت ثقافياً تيار التطرف اللاعقلاني الذي تعانیه

جميع المجتمعات العربية اليوم. فمادام احتكار السلطة أمراً مفروضاً عند أهل الحكم فإن احتكار الحقيقة أمر مشروع عند أهل التطرف الذين يتوارثون تقاليد الخوارج والرافضة والقرامطة في العصور الإسلامية الأولى. على أن الخطاب السياسي العربي يرفع حججاً كثيرة جدية بالتأمل والمناقشة لتبرير غيبة الديموقراطية أو تأجيلها وهي حجج تخرج علينا دائماً بعبارات مختلفة ويمعان ثابتة وهي كما يلي:

أولاً: التبرير الديني الذي يرى في الديموقراطية والتعددية أموراً لا تتسق مع تعاليمنا الدينية. وهو ما يصرح به دائماً العديد من ممثلي الأنظمة العربية المحافظة وهي نفس العبارات التي كان يستخدمها القديس أوغسطين في العصور الوسطى ونحسب أن هذا التبرير هو الذي يجعل الديموقراطية غريبة عن طموحات العامة في عالمنا العربي.

ثانياً: التبرير (التحرري) الذي يجعل من تحرير تراب الوطن أسبق وأهم من تحرير المواطن، والذي يجعل من الحرية الاجتماعية والاقتصادية سابقة على الحرية السياسية، دون أن يعلن أصحاب هذا التبرير أن إهدار تراب الوطن وعموم الظلم السياسي هو نتيجة لغيبة الحرية السياسية والديموقراطية في كثير من المجتمعات العربية.

ثالثاً: أما التبرير الثالث لتأجيل الديموقراطية فهو التبرير التنموي. ومحصلته أن التنمية الديموقراطية لا بد أن تسير بخطوات محسوبة متوakبة مع ما يتحقق في المجتمع من تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية. وأن القفز مرة واحدة بالتطبيق الفوري للنموذج الديموقراطي الغربي هو قفز بالمجتمع إلى المجهول من شأنه أن يؤدي إلى انفجارات اقتصادية غير محسوبة، مثلما حدث في روسيا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، أو إلى نتائج سياسية غير مرغوبة بتولي أعداء الديموقراطية سدة الحكم بأسلوب ديموقراطي مثما كان متوقعاً في الجزائر. وهذا قول صحيح في مجمله لأن الديموقراطية ظاهرة اجتماعية ثقافية قبل أن تكون مطلباً سياسياً.. ظاهرة لها متطلباتها ونتائجها الواجبة الدراسة ولها شروطها المجتمعية الواجبة الإعداد. ولكن الإقرار بهذا التبرير الصحيح مرهون بطرح برنامج متكامل الأركان

واضح المعالم للتنمية الديمقراطية، وعندما أقول التنمية الديمقراطية فإننى أعنى العبارة بكل معانيها أى بحسبانها عملية انتقال تدريجى مدروس متفق عليه بالمجتمع ثقافة واقتصاداً وقيماً من حالة الشمولية إلى حالة الديمقراطية والتعددية وهو البرنامج غير المطروح على الساحة العربية حتى الآن لسبب بسيط وهو أنه لا يوجد بين المثقفين العرب ديمقراطيون من حيث المذهب والأيدولوجيا، وإن وجد الديمقراطيون مطلباً وترديداً للشعار.

وعلى أى حال فإن مسألة الديمقراطية وشروطها المجتمعية كانت مسألة محل جدال طوال حقبة التاريخ الإنسانى، ولا نريد أن ننزع التبريرات المتحفظة على الديمقراطية فى الخطاب العربى المعاصر فى سلة واحدة مع تلك الأطروحات التى ساقها مفكرو الغرب لأسباب عنصرية. مثال ذلك ما يقوله مونتسكيو من أن الحكومة الديمقراطية المعتدلة هى أصلح ما يكون للعالم المسيحى أما العالم الإسلامى فى نظره فلا تصلح فيه إلا حكومة مستبدة، أو ما يقوله جون ستيوارت مل من أن نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط حكم الشعوب المتخلفة، أو ما يقوله راسل من استحالة تطبيق الديمقراطية فى شعوب جاهلة. وهذا القول الأخير وإن كان صحيحاً إلا أننا نضيف عليه أن رفع غشاوة الجهل عن الشعوب لا يكون إلا بالبداية فى تطبيق برنامج للتنمية الديمقراطية. ولعله من قبيل التحديد اللازم للمفاهيم أن نميز ونحن نستقرئ الساحة السياسية العربية بين مفاهيم ثلاثة: التسامح السياسى، والمؤسسية السياسية ثم الديمقراطية السياسية. فالتسامح خطوة أولى نحو المؤسسية والديمقراطية. وكل من التسامح والمؤسسية خطوتان لازمتان نحو الديمقراطية. ويوجد التسامح مع المعارضين والنقاد فى عديد من الأنظمة العربية إما لأسباب عشائرية أو لطبيعة النظام السياسى. كما أن المؤسسية موجودة فى عديد من الدول ذات التقاليد العريقة التى اكتسبها جهاز الدولة بحكم تاريخه. ولكن الديمقراطية فى جوهرها ليست مجرد التعددية والإقرار بها، فالتعددية مظهر للديمقراطية وليست هدفاً لها، أما هدف الديمقراطية وجوهرها فهو تقرير مبدأ المسئولية أمام الشعب.

ونعود للحديث عن جدوى الديمقراطية. ما الثمن الذى دفعته الشعوب العربية

لغية منظومة مفاهيم الديمقراطية السابقة الإشارة أو بعضها . إن غيبة أحد هذه المفاهيم الثلاثة (التسامح ، المؤسسة ، المسؤولية) تؤدي بحكم اللزوم إلى فقدان القرار السياسي لإحدى صفاته الجوهرية : التضج وذلك بأن يكون القرار مدروساً بكل أبعاده ، والعقلانية أى البعد عن الانفعال والغوغائية ، والمرونة أى الاستجابة للمتغيرات غير المتوقعة . ونتيجة لغيبة بعض هذه العناصر أو أغلبها فى القرار السياسى العربى دفع العرب ثمناً غالياً للاستبداد . ضاعت فلسطين ومازالت ضائعة إلى أجل غير معلوم مادامت الديمقراطية العربية مؤجلة لأجل غير معلوم . ولم يتورع صهيونى شرس مثل ننتياهو عن أن يبرر تشدده بافتقاد الديمقراطية على الساحة العربية مما يبرر سياسة الردع - هكذا بصفاقة . ودفعت الشعوب العربية ثمناً غالياً من مالها ودم أبنائها فى حروب غير مدروسة أو غير مفهومة إلا كونها إرضاء لنزعات زعامة حكام مستبدين كانت آخرها حروب الخليج الأولى والثانية التى كانت نكبة على العرب ومصيرهم . وفشلت أغلب خطط التنمية فى الكثير من البلدان العربية وعجزت هذه البلدان عن استغلال ثراء الصدفية المحتمل فى النفط فى إحداث تنمية طويلة المدى . وفشلت كل مجالات التكامل الاقتصادى العربى رغم قرار إنشاء مجلس الوحدة الاقتصادية العربية سنة ١٩٥٧ لأن قرارات التكامل والقطيعة هى رهن بالأمزجة الفردية لحكام أفراد سرعان ما يغلقون الحدود ويطردون العمالة ويوقفون الرحلات الجوية عند أول بادرة غضب . هذا بعض من ثمن الاستبداد الذى دفعته الشعوب العربية وهو ثمن باهظ نال الأمة فى وجودها ومصيرها .

ومن هنا يبدو واضحاً أن الديمقراطية هى الطريق الوحيد لخروج العالم العربى من أزمتته بحكم حسابات الجدوى السياسية لا بحسابات الحقوق والمطالب والشعارات . ويقينا فإنه يقع على مصر دور خاص فى تقديم حل طويل المدى لإشكالية الاستبداد / الأزمة فى العالم العربى عن طريق تبنى مشروع قومى مدروس للتنمية الديمقراطية تقدمه نموذجاً يشير حماس المجتمعات العربية نحو الاحتذاء .

وعندما نتحدث عن المشروع القومى فإننا نميز تمييزاً واضحاً بين المشروع القومى المادى والمشروع القومى المعنوى . الأول يعنى بالمادة وتغيير الطبيعة أما

الثاني فيعنى بالعلاقات الاجتماعية وتغيير الإنسان . تبنت مصر وأقامت بسواعد أبنائها وحكمة حكامها مشروعات قومية مادية كبرى مثل قناة السويس وسد أسوان العالى وفى المقابل تبنت مصر مشروعات قومية معنوية كبرى كانت نبراساً للأمة العربية فى طريق نهضتها . مشروع التحديث الذى تولاه محمد على باشا فى مطلع القرن الماضى هو الذى غير نمط العلاقات الاجتماعية والقيم السياسية والثقافية فى المنطقة بأسرها بدءاً من عاصمة دولة الخلافة فى الأستانة . ومشروع التحرر والاشتراكية الذى رفعه عبد الناصر وأحدث تداعيات بعيدة المدى فى دول العالم الثالث بأسره . هذا دور مصر وقدرها أن تكون نبراساً هادياً لأمتها خاصة فى وقت الأزمة . واليوم فإن مصر مدعوة للإسهام فى إخراج الأمة العربية من أزمتها بتبنى مشروع للتنمية الديمقراطية يكون نموذجاً يحتذى به فى العالم العربى وهادياً يهدى الشعوب العربية فى حيرتها . ونظن أن دعائم هذا المشروع الديمقراطى العربى راسخة فى التربة المصرية . فمصر تاريخاً وحاضراً تحظى بقدر من التسامح السياسى استقر كتقليد للعمل السياسى ، ومصر تاريخاً وحاضراً تملك نظاماً مؤسسياً ناضجاً . ولعل الخطوة الأولى نحو هذا المشروع الديمقراطى العربى هو نشر ثقافة الديمقراطية والتعددية والحوار والاختلاف وحقوق الإنسان فى كل خلايا المجتمع ومؤسساته التعليمية والإعلامية والثقافية ، علينا من الآن أن نربى نشئاً يجيد الاختلاف لا الانصياع والاقتناع لا الانطباع ، والتجديد لا التردد ، ويغلب العقل على النقل . تلك هى القيمة الثقافية التى تكمن فى صميم المشروع الحضارى الديمقراطى . أما عن تفصيلاته وخطواته فهو أمر يحتاج إلى حوار طويل يديره أهل العلم والاختصاص .

المصريون وسلوكهم السياسي.

المصطفى الخافض

دراسة حالة عربية

فى عدد «الأهرام» الصادر بتاريخ ٢٦ سبتمبر ١٩٩٨ نشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام النتائج الكاملة للاستطلاع الذى أجراه عن اتجاهات المواطنين نحو المشاركة السياسية فى مصر . وقد طرحت نتائج هذه الدراسة مجموعة من المعطيات بالغة الأهمية حول السلوك السياسى للمصريين وحول معتقداتهم وآرائهم واتجاهاتهم السياسية أى حول وعيهم السياسى ، وهى معطيات لا يمكن أن يمر نشرها دون تعليق فى محاولة لاستخراج أهم دلالاتها السياسية والاجتماعية ، لعل هذه الدلالات تصلح فروضاً قابلة للاختبار فى بحوث مقبلة أكثر عمقاً وأصلب منهجاً .

لا بد أن نتحفظ بالقول إننا لن نخوض في الحديث عن الأسس المنهجية لهذه الدراسة - رغم أهميتها القصوى - تمثلت هذه الأسس في اختيار العينة التي انطبق عليها البحث، ومدى صدق تمثيلها للمجتمع المبحوث، وصلاحية الأسئلة بصياغتها للوصول إلى الحقائق أو حتى الفروض التي يرغب فيها الباحثون، ومدى صدق الإجابات وقابليتها للاعتماد، إلى غير ذلك من المسائل المنهجية التي يعرفها جيداً المشتغلون بالبحوث الاجتماعية، ويعرفون أيضاً مدى تحكمها في صحة نتائج البحث واقتربها من الموضوعية، لن نخوض في كل ذلك لقصور المعلومات لدينا من ناحية، ولغلبة الطابع المهني عليها من ناحية ثانية. وإنما حسبنا أن نقول إن هذه الدراسة بأسسها المنهجية التي نشرها الأهرام هي من الدراسات الجادة في علم الاجتماع السياسي وقياسات الرأي العام وتأتي خروجاً وعزوفاً عن مهرجانات الدعاية والإعلام التي شغلنا بها البعض في السنوات الأخيرة تحت زعم العلمية

والموضوعية الزائفة. وتأتى هذه الدراسة لتقف فى صف واحد مع عدد آخر من البحوث والدراسات الجادة حول الظاهرة السياسية فى مصر قام بها باحثون جادون صامتون لم تحظ بحوثهم الرائدة بما تستحق من حوار اجتماعى جاد.

لقد انتهت الدراسة محل المناقشة إلى أن المصريين العاديين لا يهتمون كثيراً بالسياسة أو بالعمل العام. فعنوية الأحزاب السياسية بين أفراد عينة البحث لا تزيد على ٨,٤٪ فى حين أن عنوية الجمعيات الأهلية لا تزيد على ٦,٣٪. ومع إقرارنا من واقع المعاشة بصحة ما انتهى إليه البحث من انصراف المصريين عن الاهتمام بالسياسة فضلاً عن الانشغال الجدى بها ولهذا أسباب معروفة من التاريخ ومن الواقع المعاصر، إلا أن هذه النسب المستقاة من مشاركة أفراد عينة البحث فى مؤسسات المجتمع المدنى، نسب غير ذات دلالة خاصة. إن النسب الحقيقية لعدد من ينتمون فعلاً إلى الأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية إلى مجموع سكان مصر موجودة فعلاً فى إحصاءات السكان. وكان من الأجدر مقارنة النسب

الموجودة في العينة بالنسبة التي يفصح عنها التعداد للحكم على مدى تمثيل العينة لخصائص المجتمع المصري العام. وهناك نتيجة أخرى رصدتها البحث لا نملك إلا أن نقف أمامها مترددين وجلين من تعميم نتائج البحث على مجموع المصريين وهي أن مشاركة المصريين في الانتخابات العامة هي مشاركة متدنية تصل إلى ٤٠٪. وهي النسبة المتوافرة في عينة البحث. وهذه نسبة حائرة يصعب على الراصد الموضوعي أن يركن إليها لتعميمها على مجموع المصريين. فهي أقل بكثير مما تعلنه أجهزة الدولة عن نسبة المشاركة في الانتخابات والاستفتاءات التي تتجاوز في الغالب نسبة الـ ٧٠٪ من مجموع عدد المقيدين بالجدول، وهي من جانب آخر تعتبر نسبة معقولة بالنظر إلى الممارسة السياسية في الدول ذات التقاليد الديموقراطية العريقة التي تدور نسبة المشاركة في الانتخابات فيها حول رقم الخمسين في المائة أو يزيد أو يقل قليلاً، فهل نحكم على نسبة الـ ٤٠٪ التي أعلنها البحث بالنظر إلى البيانات الرسمية فتكون نسبة غير صادقة أو نحكم عليها بالنظر إلى المعدلات العالية فهي إذن نسبة واعدة لأننا قد اقترنا كثيراً من هذه المعدلات، أم نحكم عليها بالنظر إلى ما تعلنه دائماً تقارير محكمة النقض من ارتفاع عدد المصوتين من أهل الخطوة - أي الذين يوجدون في مكانين في وقت واحد - من المتوفين والمجندين والمغتربين وغيرهم؟ نظن أن هذه النسبة التي أعلنها البحث عن مشاركة المصريين في الانتخابات في حاجة أيضاً إلى تدقيق ومراجعة بالنظر إلى المجتمع العام.

وهناك حقائق انتهى إليها البحث من دراسته لأفراد العينة تصدق بشكل مباشر وبدون ريب على المجتمع المصري العام. من ذلك أن المشاركة السياسية أقل في الحضر عنها في الريف وهي في الوجه البحري أقل منها في الوجه القبلي وهي عند الشباب أقل منها عند كبار السن وهي عند غير العاملين في القطاعين العام والاستثماري أقل منها عند العاملين في هذين القطاعين.

ما دلالات هذه التنوعات المختلفة لتوجهات عملية المشاركة السياسية في مصر؟ وهل يمكن القول استطراداً مع ذلك إن أكثر القوى فاعلية في الواقع السياسي المصري هم كبار السن في الصعيد يليهم نظراؤهم في ريف الوجه البحري بالإضافة إلى تجمعات العاملين في القطاعين العام والاستثماري؟

ويبدو أن هذه النتيجة رغم غرابتها الشديدة للوهلة الأولى هي عين الواقع الذي

يحرص البحث على تأكيده . إذ يرصد البحث ظاهرة عزوف كل من المتعلمين وأهل الحضر والشباب عن المشاركة السياسية ، بل إن تقرير البحث يحذر أولى الأمر مما يسميه انتشار التقويجات السلبية (أى الآراء الناقدة) بين القاهريين والفئات المتعلمة والشابة . والدلالة التي يخرج بها فريق البحث من ذلك أنه : « بينما يمكن الاعتماد على الفئات الريفية فى تمتين الاستقرار السياسى فإن جهداً إضافياً يجب بذله لإثارة حماس وكسب رضاء الفئات المتعلمة والشابة » .

وهذا ليس من قبيل دلالات البحث وإنما هو من قبيل التوصيات العاجلة التى يقدمها فريق البحث لصناع القرار ، هو أمر لا يغنى كثيراً فى فهم الواقع السياسى المصرى .

ونظن أنه من الأسلم منهجياً لفهم دلالات البحث تقسيم المجتمع السياسى المصرى إلى قطاعين رئيسيين : القطاع الحديث ويشمل المتعلمين والمهنيين والشباب والذين تضمهم التجمعات الحضرية فى الأساس ، وهؤلاء يتميزون بالسلبية السياسية التى أبرزها البحث ، والقطاع انحافى فى الريف والبادية وملحق بها تجمعات العمل ضخمة العدد فى القطاعين العام والاستثمارى وهذه يسودها غالباً منطق الامتثال والاتباع لقرارات القادة العشائريين والرؤساء المحليين . إن مبدأ « صوت واحد لرجل واحد one vote - one man » الذى يكمن فى صميم العملية الديمقراطية لا ينطبق على هذه التجمعات المحافظة لسبب بسيط أن إرادة الفرد فيها ملغاة تماماً لحساب إرادة الجماعة ورؤسائها .

لهذا نفهم أن الانتماء العشائرى للنخب السياسية فى مصر واحد لم يتغير رغم تغير الأيديولوجيات والنظم ، لأن الانحياز للجماعة هو الحاسم فى القرار السياسى بالقطاع انحافى ، والخيار السياسى هنا ليس خياراً فى برامج سياسية تدعى قدرة أكبر على صياغة مستقبل أفضل وإنما هو خيار يرجح الانتماء إلى جماعة اجتماعية تقليدية ذات قدرة غالبية ، وهذا وحده هو الذى يفسر ارتفاع نسبة المشاركة السياسية فى الريف عنها فى المدينة لأن العصبية والسطوة القبلية فى الريف أظفى منها فى المدينة وهى فى جنوب مصر أقوى منها فى شمالها . وهذا أيضاً ما يفسر سلبية ما اصطلح على تسميته فى علم الاجتماع السياسى

بالقطاعات الحديثة في المجتمع المدني وهي قطاعات الحضر والمثقفين وتجمعات الشباب لأن هذه القطاعات أقل ارتباطاً بالاعتبارات القبلية والعشائرية من القطاعات الريفية والمحافظة. إن ما يميز القطاعات الحديثة في المجتمع (الشباب والمثقفين وأهل الحضر) أن خياراتهم السياسي يقوم إلى حد ما على الاختيار العقلاني، أما القطاعات المحافظة في الريف والبادية فيقوم خيارها السياسي على أساس الاتباع العشائري في مجتمع أبوي، ولهذا ينتشر النقد السياسي بين القطاعات الحديثة بحكم تراثها العقلاني من ناحية، وبحكم أنها أول من يتعرض لتأثيرات عملية التغير الاجتماعي من ناحية ثانية، وبحكم فتور علاقاتها العشائرية من ناحية ثالثة. وهذا لا يعني خلو الريف والقطاعات المحافظة من مظاهر الاحتجاج السياسي، ولكن الاحتجاج السياسي لديها يكون خارج إطار عملية المشاركة السياسية بأكملها عن طريق رفضها كلية استناداً إلى أيديولوجيات مغرقة في محافظتها، وبهذا نفسر شيوع التطرف الديني ذى التوجه السياسي في مجتمعات الريف خاصة في الصعيد وفي مناطق الحضر العشوائية التي يسكنها النازحون من هذه المجتمعات. وخطورة الأمر أن الظاهرة الريفية السياسية هذه التي يعتبرها التقرير عاملاً للاستقرار قد تكون بسبب عدم عقلانيتها المتأصل فيها عاملاً يهدد أسس النظام السياسي بأكمله عن طريق الاحتجاج اللاعقلاني.

ورغم خطورة ظاهرة الريفية السياسية هذه إلا أن أحزابنا كلها وبدون استثناء تتعامل معها باعتبارها واقعاً سياسياً موجوداً يحسن الاستفادة منه إلى أقصى درجة ممكنة لمصلحة الحزب وحده دون النظر إلى مصلحة الوطن ودون اعتبار للدور التربوي للأحزاب ووظيفتها في ترشيد الواقع السياسي. وهنا نفهم كيف تقف الأحزاب التي تعتمد على عقيدتها وبرامجها وحدها كأوراق اعتماد تقدمها للجماهير، كيف تقف منعزلة جرداء من الشعبية ترتعش من زمهرير شتاء العشائرية القارس، ونفهم أيضاً كيف أن النخبة السياسية هي نفسها لم تغير المجموعات العشائرية التي تنتمي إليها رغم اختلاف الأيديولوجيات والشعارات والنظم في تاريخ مصر السياسي الحديث. ونفهم ثالثاً كيف أن التيار السياسي السلفي هو أكثر التيارات السياسية منافسة وتهديداً للتيار الرسمي لأنه يتحرك على الساحة نفسها - ساحة العلاقات العشائرية - وبالسلاح نفسه، سلاح السطوة

فى مواجهة الاختيار والإرادة وإن كانت السطوة هنا سطوة الدين عوضاً عن سطوة الدولة .

بل ونفهم أخيراً تلك التشنجات السياسية التى تحدث بين آونة وأخرى، وتزداد وتائر حدوثها فى مؤسسات المجتمع المدنى كالتقابات المهنية والأندية الرياضية والاتحادات الثقافية . وهى المؤسسات التى تضم القوى الحديثة فى المجتمع من مهنيين ومنقّفين وشباب من أهل الحضر . لقد عجزت العلاقات الريفية السياسية عن أن تفسح مجالاً لهذه القوى فى عملية المشاركة السياسية رغم كونها أكثر القوى الاجتماعية حيوية وجسارة وعقلانية، إذ بينما تظهر هذه القوى السلبية عند دعوتها للمشاركة السياسية الرسمية، تعتمد إلى تفريغ الإحباط عن طريق اصطناع التوتر فى مؤسسات المجتمع المدنى الأخرى .

ومن عجب أن كل عمليات التحديث منذ عصر محمد على وحتى الآن لم تفلح بالقدر الكافى فى التخفيف من حدة الثنائيات التى يحفل بها الواقع الاجتماعى والسياسى المصرى، رغم أن إذابة الفوارق بين هذه الثنائيات، أو على الأقل إقامة جسر بينها هو شرط أساسى للنضج السياسى والتقدم الاجتماعى . من هذه الثنائيات : ثنائية ثقافة الريف وثقافة الحضر؛ ثنائية الثقافة الدينية والثقافة الدنيوية؛ ثنائية الدولة والمجتمع المدنى؛ ثنائية الذكورة والأنوثة وثنائية القيم العسكرية والمدنية . وهذه كلها يمكن اختزالها فى ثنائية واحدة : السطوة والقدرة والمحافظة والامتنال من ناحية فى مواجهة العقل والإرادة والنقد والإبداع من ناحية ثانية . لقد انعقد الرجحان دائماً للطرف الأول من الثنائية على حساب الطرف الثانى، ولسنا ندعو إلى العكس وإنما ندعو إلى التعادل وإقامة جسور التفاهم والتأثير الثقافى المتبادل كشرط أولى للتقدم الاجتماعى .

الباب الثاني

القانون والتطور

(إشكاليات ثقافية)

القانون

القانون وتفاعل الثقافات في

مصر الحديثة

ملاحظات حول الإرهاسات الأولى للتحليل القانوني في مرحلة تطبيق الشريعة الإسلامية
في القانون والثقافة:

التناول الشكلي لظاهرة القانون باعتباره

مجموعة من النصوص الصماء التي تنطبق على المواقف الجامدة هو تناول
ضار اجتماعياً ومناف للحقيقة العلمية والتاريخية. فهو ضار اجتماعياً لأنه

يعزل نصوص القانون وتفسيرها عن المواقف الاجتماعية المتجددة التي

تضيف في حركة كل يوم إضافة جديدة إلى معنى النص القانوني كما تصوره

المشرع. وعزل نصوص القانون عن تيار الحياة الاجتماعية المتدفق يحيل هذه

النصوص إلى شخوص جامدة غريبة تماماً عن الواقع الاجتماعي ومتعالية عليه

وهي التي ما وضعت إلا لتنظيمه

وحكمه بطريقة عقلانية رشيدة

المنهج الشكلي الجرفي (يكسر الحاء وفتح الراء) في فهم النصوص هو منهج مناف للحقيقة العلمية والتاريخية، تلك التي تنبؤنا أن القانون باعتباره مجموعة من القواعد التي تحكم السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية في مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعي هو مكون أصيل من مكونات البناء الثقافي في المجتمع يتأثر بكافة عناصر هذا البناء ويؤثر فيها كما يتأثر ويؤثر في مجمل نظام العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة.

ولا نريد أن نستطرد في استعراض فهم الفلاسفة للعلاقة بين القانون والثقافة أو الوعي الاجتماعي. وإنما يكفي أن نقرر أن الفهم العلمي للقانون باعتباره ظاهرة اجتماعية كلية لا يستقيم إلا بتناوله كجزء من ثقافة المجتمع وكجانب من جوانب

(*) قُدم هذا البحث في مؤتمر الفلسفة والتنوير الذي عقدته الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية سنة ١٩٩٣ ونُشر في كتابنا «البحث عن العقل»، دار الهلال، ١٩٩٧، ورأينا إعادة نشره هنا لمناسبتة لسياق البحث.

وعى المجتمع بذاته . وهذا التناول هو وحده الذى يكفل لمطبقى القانون الفهم الصحيح لنصوص القانون النافذ ، ويكفل لمنظرى القانون الإدراك الحقيقى لمعناه ومغزاه ، ويكفل لعلماء المجتمع فهم القانون فى الماضى والحاضر باعتباره إفصاحاً عن ثقافة المجتمع وقيمه .

بهذا الفهم للعلاقة بين القانون والثقافة ، يل وللعلاقة بين القانون والثقافة من جانب وعلاقات المجتمع من جانب آخر ، بهذا الفهم سيكون رصدنا لمسار التطور القانونى فى مصر الحديثة ، وعلى وجه التحديد فى مرحلة الانتقال من الحقبة التقليدية التى سادت مصر حتى بداية حكم محمد على باشا عام ١٨٠٥ حتى استقبلت مصر عصر التنظيم القانونى والقضائى الحديث عام ١٨٨٣ مروراً بمرحلة انتقالية استغرقها حكم محمد على باشا وعدد من خلفائه من عام ١٨٠٥ حتى عام ١٨٨٣ .

مراحل ثلاث لتطور النظام القانوني المصري

وإذا كان الهدف من بحثنا رصد العلاقة بين القانون والثقافة أى بين القانون والوعى الاجتماعى فى مصر الحديثة، فنستطيع لهذا الهدف أن نقسم مسار التطور القانونى فى مصر إلى مراحل ثلاث تعكس بالمثل تغيراً نوعياً فى نسق الثقافة المصرية فى كل مرحلة من المراحل، وهى كالتالى: مرحلة النظام القانونى التقليدى، ومرحلة تجاوز هذا النظام إبان حكم محمد على، ومرحلة الإطلال على التقنيات الحديثة حتى عام ١٨٧٥ تاريخ التقنيات المختلطة.

المرحلة الأولى: مرحلة النظام القانونى التقليدى:

وهى المرحلة التى استمرت فى مصر حتى عام ١٨٠٥ تاريخ ولاية محمد على باشا حكم مصر، والمصادر الوثائقية المكتوبة التى يمكن الاستناد إليها لبحث تفاصيل النظام القانونى والقضائى لهذه المرحلة تبدأ من عام ١٥٣٣ تاريخ أول سجل من سجلات محكمة الباب العالى (المحكمة الكبرى بمصر) وتنتهى بعام ١٨٧٥ تاريخ السجل الأخير وهو ذاته تاريخ إنشاء المحاكم المختلطة بمصر. وتمسكنا بالاستناد إلى المصادر الوثائقية للتعرف على خصائص النظام القانونى وسماته الأساسية إنما يرجع إلى قضية أصولية نؤمن بها أن التعرف على هذه الخصائص والسمات لا يكفي فيه مجرد مطالعة أحكام القانون وكتابات الفقهاء بل يجب مع ذلك - بل والأهم من ذلك - النظر إلى نصوص القانون فى حالة التجسد الواقعى والتطبيق الفعلى على علاقات المجتمع كما هى مصاغة فى أحكام القضاء. لأن القانون على المستوى الأنطولوجى «الوجودى» كما هو مدون فى مصادره شىء، وعلى المستوى الجنسيولوجى «المعرفى» حيث يتم التعرف عليه حياً فى أحكام القضاء شىء أكثر تميزاً وخصوصية.

ودون الدخول فى تفاصيل شغلت الباحث فى كتابات عديدة سابقة فبوسعنا أن نحدد معالم التنظيم القانونى والقضائى فى هذه المرحلة بالسمات التالية:

(أ) أن الشريعة الإسلامية كانت هى المصدر الرئيسى للقانون ونقصد بالشريعة الإسلامية هنا آراء فقهاء المسلمين فى المذاهب السنية الأربعة، الحنفى، والشافعى، والمالكى، والحنبل، حقيقة أن المذهب الحنفى كان هو المذهب الرسمى

للدولة العثمانية، وهو لذلك مذهب قاضى قضاة مصر أو قاضى عسكر مصر، وهو تركى كانت ترسله الآستانة كل عام، إلا أن العثمانيين قد أقروا ما كان قد جرى عليه العمل فى النظام القضائى فى العصر المملوكى من تعدد القضاء بتعدد المذاهب الأربعة.

وغنى عن البيان أن تطبيق المذاهب الأربعة على ما بينها من خلافات فى كثير من التفاصيل، ومع غياب ضوابط تحكم حالات التنازع القانونى والقضائى، أدى كما يرصد ذلك المؤرخون إلى المساس الجسم بقيمة اليقين القانونى فى ذلك العصر بحيث أصبح التنقل بين قضاة المذاهب الأربعة ميزة يستند إليها المدعون للبحث عن أيسر الحلول القانونية فى كل مذهب.

ومع التسليم بأن الشريعة الإسلامية على التحديد السابق كانت هى المطبقة بواسطة القضاء الشرعى طوال هذه المرحلة إلا أن هذا القول ترد عليه التحفظات التالية:

(أ) أن تطبيق الشريعة الإسلامية كان شاملاً لعلاقات القانون الخاص فحسب، أى على مسائل المعاملات أما علاقات القانون العام باستخدام الاصطلاحات القانونية المعاصرة، فقد كانت محكومة إما بمجموعة من الفرمات التى تصدر من السلطان العثمانى أو من الصدر الأعظم أو الوالى والتى كانت تنهج نهج المصلحة وحده (وهى هنا مصلحة جهاز الدولة بالطبع) دون تقييد بردها إلى مصدر معتمد من مصادر الشريعة. وكانت فى غالب الأحوال تجد مصدرها التاريخى فى الأعراف الساسانية والسلجوقية السابقة على قيام الدولة العثمانية، أو كانت محكومة بمجرد الإرادة التحكيمية للولاة والحكام والأمراء التى لا تدعى سنداً من القانون أو الشريعة. وفى داخل هذه الدائرة من العلاقات المتحررة فى الغالب من قيود القانون كانت تقع سلطة (الأمير) فى التعزير على الأفعال غير المقدرة عقوبتها شرعاً.

(ب) وازدواجية النظام القانونى فى هذه المرحلة على هذا النحو، هى التى دعت مؤرخاً مثل المقرئى فى كتاب الخطوط أن يتحدث عن حكم الشرع الذى يطبقه قضاة الشريعة وحكم السياسة الذى يطبقه الأمراء أو حكام السياسة. كما يتحدث المقرئى عن النمو المطرد للقضاء الثانى على حساب القضاء الأول، وهى

ظاهرة من وجهة نظره مستنكرة بطبيعية الحال، فيتحدث عن السياسة المقابلة للشرع قائلاً: «وهي لفظة شيطانية لا يعرف أكثر أهل زماننا اليوم مصدرها ويتساهلون في التلغظ بها، ويشكو من نمو قضاء الحاجب الذي يطبق أحكام السياسة دون أحكام الشرع لأنه أصبح يقضى بين كل عظيم وحقير من الناس»^(١).

ومالم يدركه المقرّيزي من تفسير لهذه الظاهرة هو أنه حيث ساد التقليد على التجديد في الفقه الإسلامي إذ أغلق باب الاجتهاد، في القرن الرابع الهجري، فإن القضاة المقلدين كانت تموزهم المناهج العقلية الملائمة للامتداد بالحكم القانوني الثابت ليتواءم مع الواقع الاجتماعي المتجدد. ومن هنا كان من قبيل الحتمية الاجتماعية أن يظهر إلى الوجود نظام قضائي مواز للنظام الشرعي (هو نظام قضاء الأمراء) يقوم على تطبيق نسق من المعايير مواز للنسق التقليدي الشرعي وهو أحكام السياسة لحكم علاقات واقع متغير لأن النصوص كما علمنا الشهرستاني «متناهية والوقائع غير متناهية والمتناهي لا يحكم غير المتناهي».

وكان من الممكن لو لم تكن قيمة المحافظة وبقاء الحال على ما هو عليه هي القيمة الغالبة على العقل السياسي في الدولة الإسلامية المتأخرة، كان من الممكن وقد توطدت أركان الدولة وغابت عنها تهديدات الخارج التي دعت إلى إغلاق باب الاجتهاد، أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه إيداناً بعملية ممتدة خلافة من المواءمة بين الحكم الفقهي التقليدي، والواقع الاجتماعي المتجدد على غرار حركة التجديد والإبداع القانوني التي تمت في الإمبراطورية الرومانية منذ القرن الأول قبل الميلاد إثر انفتاح روما على ثقافات البحر المتوسط، أو مثل العملية التي تمت في أوروبا بدءاً من القرن الثاني عشر وكانت إيداناً بتنقيح القانون الروماني ليخرج علينا في شكل التقنيات الأوروبية النافذة في العصر الحديث، وكان من الممكن هذا أو ذاك لولا تغلب اعتبارات التوقع الثقافي على الانفتاح الثقافي أو اعتبارات التقليد على التجديد واعتبارات المحافظة على التقدم وهي سمة ثقافية لعصور الانحطاط والتدهور.

(١) راجع: د. محمد نور فرحات، التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٦١ وما بعدها.

(ج) أما عن النظام القضائي في تلك المرحلة فقد تحددت ملامحه تأثراً بالنظرية الإسلامية في نظام القضاء من ناحية وبنظام الالتزام العثماني الذي كان سائداً في الوظيفة عامة من ناحية ثانية. فمن حيث الشكل ساد تنظيم القضاء على أساس فكرة الاستخلاف المعتمدة في الفقه الإسلامي، فالقضاء أو إقامة العدل من الاختصاصات الأولى للخليفة يستخلف فيها من يشاء من عماله والذي له بدوره أن يستخلف من يشاء من قضاة الأقاليم أو قضاة المسائل (الاختصاص المكاني والاختصاص النوعي). وتبعاً لذلك كان السلطان يستخلف في ولاية القضاء في العاصمة العثمانية أحد كبار الشيوخ من الهيئة الإسلامية التي يرأسها شيخ الإسلام يسمى قاضي القضاة، وكان هذا المنصب كما تخبر الوثائق يباع نظير مبلغ كبير من المال يدفع للباب العالي يسمى مال الكشوفية الكبرى، ويقوم قاضي القضاة بتحصيل هذا المبلغ وما يزيد عليه من قضاة الأقاليم الكبرى والذين كان بينهم قاضي عسكر مصر بالإضافة إلى اثني عشر قاضياً في القاهرة وحدها يختص كل منهم بحى من أحيائها ويحصل منهم على مال معلوم وهؤلاء بدورهم يقومون ببيع نيابات القضاء لقضاة ونواب النواحي والقرى والنجوع. ولم يكن القضاة على تسلسلهم الهرمي يحصلون على راتب من الدولة بل على العكس كانوا يدفعون للدولة مقابل حصولهم على مناصبهم واستمرارهم فيها ويقومون بالتعيش من حصيله الرسوم القضائية ومن الرسوم التي يتقاضونها أو يتقاضاها نوابهم على إبرام التصرفات القانونية^(١).

تلك، في نظرة بانورامية سريعة، هي الملامح العامة لتنظيم القضاء الشرعي في مصر العثمانية، وهي نظرة لا تتوقف عند التفاصيل والمسائل الفنية القانونية ولكنها تلقى الضوء الخاطف على سمات النظام القضائي الذي يأخذ من الفقه الإسلامي بفكرة الاستخلاف ويأخذ من التقاليد العثمانية مبدأ بيع الوظائف بعقد الالتزام الذي يشبه في كثير من أحكامه عقد المقاولة.

وإلى جانب القضاء الشرعي الذي انعقد اختصاصه أساساً في المنازعات المالية ومنازعات الأحوال الشخصية ومسائل الحدود والتحقيق في جرائم التعازير التي

يحيلها إليها الوالى مجرد التحقيق فيها، إلى جانب ذلك فإن الكم الأكبر من المنازعات القانونية كان متروكاً إما لحاكم الأمراء التى لا تلتزم بأراء الفقه الإسلامى وإنما تتبع أوامر تمسفية تصدر من ممثلى الجهاز الإدارى فى مصر العثمانية، على اختلاف مراتبهم، فتشهد وثائق مصر العثمانية وكتابات المؤرخين على أنه إلى جانب احكام الشرعية وجد نوع آخر من القضاء يمكن أن نطلق عليه اسم القضاء الزمنى أو قضاء الأمراء أو قضاء السياسة على حد تعبير المقرئى وهو يفصل فى القضايا غير مقيد بقواعد الإثبات أو القواعد الموضوعية للشرعية، مثل محكمة بيت المال ومحكمة الدفتردار، والسلطة الجنائية فى التعزير التى كان يتمتع بها الوالى وموظفوه من أمثال محتسب الأسواق والسناجق وكشاف الأقاليم، وهذه كانت سلطة متحررة من كل اعتبارات وقيود الشرعية الجنائية.

ومن الطبيعى أن هذا النظام القضائى التقليدى المتحفظ كان يصلح لحكم العلاقات الاجتماعية فى بنية مغلفة الثقافة تقوم على أساس من اعتماد التجزئة الاجتماعية وتقسيم المجتمع الكبير إلى كيانات اجتماعية فرعية مغلفة على ذاتها (الطوائف والملل والحارات والقرى) تنذر الروابط الاجتماعية والقانونية فيما بينها وتقوم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعات الفرعية على أساس من سيادة سطوة العرف والتقاليد أكثر من سيادة قواعد القانون التى تحميها الدولة.

والمشاهد من تتبع مسار تطور التاريخ الاجتماعى المصرى أنه عندما بدأت التحولات الاجتماعية الرأسمالية تدق أبواب المجتمع المصرى فى أواخر القرن الثامن عشر كشف نظام القضاء الشرعى عجزه عن ملاحقة هذه التحولات الاجتماعية المتلاحقة^(١).

والأمر الذى نود أن نؤكد عليه هو تسليمنا بوجهة النظر القائلة بأن التحولات الاجتماعية فى تاريخ مصر الحديث لا تبدأ بالحملة الفرنسية وما أحدثته من هزة عقلية بالمجتمع نتيجة للاحتكاك المفاجئ بين الثقافة المصرية والثقافة الأوروبية ولم تبدأ أيضاً بعصر محمد على باشا لما أحدثه من تحولات اقتصادية واجتماعية

(١) (راجع: د. محمد نور فرحات، القضاء الشرعى فى مصر فى العصر العثمانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين (١٧)، ١٩٨٨، ص ٨١ وما بعدها.

وفكرية ذات طابع جذرى في الحياة المصرية إذ إن التحولات الاجتماعية والثقافية في حياة الشعوب ليست نتيجة حدث واحد ينعطف بمسار التاريخ بل الأصح أنها نتيجة لتغيرات اجتماعية هادئة قد يكون هذا الحدث الواحد نتيجة مباشرة لها أو كاشفاً عن تأثيراتها المتتالية أو معجلاً بهذه التأثيرات .

لذلك فنحن أكثر تسليماً بوجهة النظر الشائعة والتي يمثلها بيتر جران والتي ترى أن إرهابات مفادرة مصر لحقبة التنظيم الاجتماعي للعصور الوسطى وإطلالها على مشارف العصر الحديث بآلياته ونظمه إنما بزغت في المجتمع المصرى مع حلول القرن الثامن عشر ، حتى إنه لم يأت على مصر عام ١٧٦٠ إلا وكانت هناك تراكمات لأحداث محلية ودولية تدفع المجتمع المصرى قدماً نحو مرحلة جديدة من مراحل تاريخه الاجتماعى والثقافى . ففي الداخل تعاظمت ظاهرة تحلل البنية السياسية للمجتمع بفعل تآكل القوة العسكرية للمماليك نتيجة للصراعات العسكرية المتتالية ، وواكب ذلك ما شهدته فترة ما بعد انتفاضة على بك الكبير (التي كانت صهوة الموت للنظام المملوكى كله) من تدفقات رأسمالية هائلة أتى بها التجار الأجانب الوافدون على مصر من المغرب العربى ومن جنوب أوروبا خاصة الفرنسيين لاستثمار أموالهم فى مجتمع أصبح يشكو من فراغ حقيقى لمواقع القوة الاقتصادية .

والتأمل فى المصادر التاريخية لهذه المرحلة (أواخر القرن الثامن عشر) سرعان ما سيلحظ ظهور التراكم الرأسمالى لدى طبقة التجار والمستثمرين الأجانب فى ظل نظام قانونى ملائم من الامتيازات الأجنبية . وسرعان ما سيلحظ أيضاً ارتباط الطبقة الوسطى المصرية بعلاقات تجارية معقدة مع الجاليات الأجنبية .

وكان طبيعياً مع هذه التغيرات الاجتماعية التى استجذبت فى بنية المجتمع المصرى أن يتغير مضمون العلاقات القانونية فى ذلك الوقت فظهرت فى سجلات المحاكم الشرعية لأول مرة منازعات وتصرفات من النوع الذى يمكن أن يطلق عليه اسم القضايا الرأسمالية .

وقد ترتب على تغير المضمون الاقتصادى للقضايا المعروضة أمام القضاء الشرعى وعلى نمو حجم الطبقة الوسطى التجارية فى المجتمع المصرى أن أصبح

هيكّل النظام القضائى التقليدى الذى يقوم على فكرة الاستخلاف وعلى تعيش القضاة من الرسوم القضائية عاجزاً عن القيام بوظيفته على وجه رشيد فى المجتمع الجديد. وتمثل ذلك فى استشرى ظاهرة الفساد فى القضاء الشرعى حتى أصبحت ظاهرة يؤرخها مؤرخو المرحلة ويرصدها الرحالة ويشكو منها المتقاضون، كما تمثل ذلك أيضاً فى عجز النظام القانونى الموضوعى (الآراء التقليدية للفقهاء الأقدمين) عن مسايرة الواقع الاجتماعى المتجدد لغلبة طابع التقليد على التجديد وعدم الاجتهاد وتولى القضاء من هو غير أهل له.

أما عن استشرى الفساد فى النظام القضائى فهو أمر ساعد عليه التنظيم القضائى نفسه الذى يقوم على شراء المناصب القضائية واستعادة ثمنها من المتقاضين. هذا التنظيم الذى كان صالحاً جزئياً فى مجتمع بسيط العلاقات أصبح مدعاة للفساد والإفساد فى مجتمع التراكم الرأسمالى.

وأما عن عجز القانون الموضوعى عن حكم عدد من العلاقات الاجتماعىة المستجدة، فقد ظهر أكثر ما ظهر فى مجال المعاملات، إذ نتج عن كثرة الأموال وانتشار الشركات أن انتشرت عادة الإقراض بالربا الأمر الذى دفع القضاة إلى مسايرة هذه العادة عن طريق اللجوء إلى الحيل الشرعية المعقدة لإبرام وإضفاء الشرعية على التصرفات التى تنطوى على الربا، وهذه على كل حال أمور لا داعى للتفصيل فيها الآن^(١).

المرحلة الثانية: محمد على باشا: (التنمية وقضاء المجالس)

هل حكم محمد على باشا على مصر - عام ١٨٠٥ - والنظام القانونى المصرى يشهد تناقضاً واضحاً بين الأطر القانونية والقضائية النافذة، وبين الواقع الاجتماعى المتجدد، فكانت ضرورة إصلاح النظام القانونى والقضائى مهمة تفرض نفسها بإلحاح على الحكم الجديد، بل إن السياسات الجديدة محمد على والهادفة إلى إحداث تنمية اجتماعية واقتصادية ورأسمالية تقوم على احتكار الدولة، هذه السياسة جعلت من مسألة تحديث القانون والقضاء أمراً فى غاية الإلحاح.

(١) المرجع السابق.

وبوسعنا لأهداف البحث أن نقسم قواعد القانون الموضوعي في ذلك الوقت إلى قسمين رئيسيين وفقاً لنمط العلاقات الاجتماعية محل التنظيم، الشق الأول يتعلق بالعلاقات الاجتماعية التقليدية كمنازعات الأسرة والأحوال الشخصية وجرائم الاعتداء البسيطة والمنازعات القليلة الأهمية وهذه شأنها تركت لتخضع للتنظيم القانوني للشريعة الإسلامية. والمجديد الذي أدخله محمد على في هذا الصدد أنه ألغى تعدد المذاهب الإسلامية في القواعد القانونية المطبقة وجعل المذهب الحنفي هو المذهب الوحيد المطبق. فمثلما كانت وحدة التركيب الاجتماعي للدولة بحيث يكون الولاء للدولة لا للجماعة الفرعية أمراً ضرورياً لبناء الدولة الحديثة، ومثلما كان الاحتكار في الاقتصاد أمراً ضرورياً لبناء الاقتصاد الحديث، كانت الوحدة القانونية أيضاً أمراً ضرورياً ولازماً لإقامة نسق معياري موحد يحكم المجتمع الموحد الجديد، وبالتالي كان لابد من اعتماد مذهب فقهي واحد يحكم المنازعات.

أما في مجال الشق المستحدث من العلاقات القانونية والتي استجذبت على المجتمع نتيجة السياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة فقد سائر محمد على باشا الاتجاه العالمي الذي كان يترسخ في أوروبا في ذلك الوقت بالاعتماد على التشريع كأداة للتنظيم القانوني. فتعددت التشريعات التي صدرت في عهد محمد على باشا والتي تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والتي استهدفت أساساً وضع الإطار القاعدي للسياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة.

فقد أصدر محمد على تشريعات متفرقة بإلغاء الالتزام وبيع قطع من الأرض على سبيل الملكية الخاصة وهي الأبعاديات وغير ذلك، وكانت هذه هي الإرهاصات الأولى لنشأة حق الملكية الخاصة على الأرض الزراعية في مصر. وفي مجال التنظيم الإداري أصدر تشريعاً يقسم البلاد إلى ولايات ومراكز. وفي عام ١٨٣٨ أصدر قانون السياسة نامه بتنظيم السلطة التنفيذية وإنشاء الدواوين.

وفي مجال التشريعات الجنائية الاقتصادية أصدر محمد على عام ١٨٣٠ قانون الفلاح وهو خاص بجرائم الفلاحة وشئون الزراعة. وفي عام ١٨٤٤ أصدر قانوناً سمّاه بقانون سياسة اللاتحة وهو يتناول بعض جرائم الموظفين ثم جمع هذه التشريعات في تقنين واحد سمّاه قانون المنتخبات.

ما المصدر التاريخي، أو إن صح التعبير ما الخلفية الثقافية التي استند إليها محمد علي باشا في إصدار هذه التشريعات المتتابعة؟ إننا لا نستطيع أن نفسر هذه الغزارة التشريعية التي أملتھا اعتبارات الواقع المتطور إلا بفهم عقلية حاكم مصر في ذلك الوقت المتفتح على الثقافة الأوروبية في كل ما يهم الاقتصاد والإدارة. لقد استعان محمد علي باشا بكبار الفنيين الأجانب سواء لتحديث الجيش أو لإدخال محاصيل نقدية جديدة في الزراعة أو لإقامة دعائم البنية التحتية الأساسية في الاقتصاد. ورغم أن الدعائم الأيديولوجية لعلم التشريع كانت غائبة عن الوعي السياسي المصري في ذلك الوقت، سواء تثلت هذه الدعائم في صناعة التشريع أو في القيم القانونية التي تحكمه أو في المبادئ الدستورية التي يستند إليها، رغم أن هذه الدعائم كانت غائبة عن ذهن المشرع إلا أننا لا نشك في أن لجوء محمد علي باشا إلى التشريع كوسيلة قانونية لحكم الواقع الاجتماعي الجديد قد انطوى بغير وعي على مسامرة منه للنزعة القانونية التشريعية التي ذاعت في أوساط أوروبا. في هذا الوقت بالذات كانت قوانين نابليون تخلق أنظار القانونيين والساسة. وكانت الدعوات إلى التقنين يشتد ساعدها في كل أرجاء القارة الأوروبية.

وتأثر محمد علي بالنزعة التشريعية الأوروبية هي مسألة لا يحتاج إثباتها إلى التخمين والحدس إذ إنه لم يتردد عن أن يصوغ في مقدمة تشريعاته ما يدل على ذلك ويؤكد كده. ففي القانون الأساسي الذي أصدره محمد علي عام ١٢٥٣هـ ذكر في مقدمته «أن الممالك المختلفة الكائنة بأوروبا موجود لكل منها قوانين متفرقة بحسب طبيعة وأخلاق ودرجة تربية أهاليها وجارى إجراء حكم أمورها الملكية على مقتضاها». كما ذكر في قانون مجلس جمعية الحفانية الصادر عام ١٢٥٩هـ ما نصه «وحيث إن الأوروبيين هم رجال قد دبروا أشغالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدهم... إلى أن قال «إن جميع الأحكام السياسية تنظر في هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجابتكم تستعملون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جارٍ في أوروبا» أما المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين فقد نصت على أن «أعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبيد (يقصد الرعايا) الذين هم مجربو الأطوار وأصحاب قابلية ولياقة ومفهومية لدى ولي الأمر حكم الجارى بممالك أوروبا».

قد تأثر محمد على باشا في إعادة صياغته للنظام القانونى المصرى بالنزعات القانونية الأوروبية تأثراً شكلياً فحسب، أى من حيث اتخاذة الأداة التشريعية كوسيلة لضبط العلاقات الاجتماعية الناشئة عن سياسته المستحدثة. أما من حيث المضمون التشريعى وخاصة التشريعات ذات الطابع الجنائى فقد كانت بعيدة كل البعد عن النزعات الإنسانية التى كانت تسود أوروبا فى ذلك الوقت فى مجال التجريم والعقاب.

ومن الصعب علينا أن نقيم التشريعات الجنائية التى صدرت فى هذه المرحلة بنأى عن تقاليد العصر وقيم الحكم فيه. لقد تضمنت هذه التشريعات عقوبات لا إنسانية تابها وتنفرد منها السياسة الجنائية الحديثة، كعقوبة الإرسال للجهادية على الفلاح الذى يكسر ساقيه أو على الأعرابى الذى يخفى فلاحاً هارباً من أرضه ثم تعديل هذه العقوبة إلى عقوبة الصلب على إيواء الفلاحين المنسحبين وعقوبة الضرب بالكرباج للفلاح الذى يهمل فى تحضير أرضه والحبس فى مكان العمل والغرامة للموظف الذى يهمل مهام وظيفته أو من «يصدع دماغ الحكام بالشفاعة لغيره».

ومع تسليمنا بالطابع اللا إنسانى للنظام التشريعى العقابى فى ذلك العصر إلا أنه يحسب لمشرعه أنه قن لأول مرة فى مصر كثيراً من الجرائم والعقوبات التعزيرية التى كانت متروكة فيما مضى لمطلق تقدير ولى الأمر.

* * *

وقد واكب السياسة التشريعية لمحمد على باشا الالتفات إلى ضرورة إعادة تنظيم القضاء باستحداث أشكال قضائية جديدة تقوم على تطبيق القواعد التشريعية المستحدثة على العلاقات الاجتماعية. وبينما أبقى المشرع فى هذا العصر الاختصاص الموضوعى للمحاكم الشرعية فى المجال التقليدى السابق أنشأ عدداً كبيراً من المجالس على غرار المحاكم الأوروبية، مثل المجلس الملكى العالى عام ١٨٢٤، ومجلس تجار الإسكندرية عام ١٨٣١، ومجلس تجار مصر عام ١٨٣٩، ومجلس جمعية الحقانية عام ١٨٣٧ وكان هذا المجلس الأخير يتمتع باختصاص تشريعى إلى جانب كونه هيئة لنظر الطعون فى أحكام المحاكم الأدنى وظل قائماً فى مصر تحت اسم مجلس الأحكام إلى أن ألغى بعد إنشاء المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣.

المرحلة الثالثة: عهد خلفاء محمد على (وصراع المصالح وتفاعل الثقافات):

لقد كانت حركة التحديث الاجتماعي والقانوني وكذلك حركة الانفتاح الثقافي على ثقافات العالم وخبراته محكومة في عهد محمد على بإرادة الحاكم القوي يمسك بزمامها ويضع لها الضوابط. ولكن برحيل محمد على باشا ترك مجتمعاً مصرياً مختلفاً تماماً في بنيته الاجتماعية والثقافية والتشريعية عما كان عليه الأمر قبل توليه الحكم.

ففي مجال البناء السياسي أحيا محمد على مفهوم الدولة المصرية الموحدة ومنع الجماعات الاجتماعية الفرعية من أن تقف في الطريق بين المواطن والدولة. وفي المجال الاقتصادي خلف محمد على وراءه طبقة قابلة للنمو من ملاك الأراضي الزراعية ومن المزارعين الذين تحولوا إلى أثرياء كبار نتيجة المضاربة على محصول القطن إبان الحرب الأهلية الأمريكية. وفي مجال القانون والقضاء أقر محمد على مبدأ تدخل الدولة باستحداث قواعد قانونية جديدة وأشكال قضائية جديدة.

ولم تكن التأثيرات الثقافية المباشرة التي أحدثها محمد على في مصر والتي استمرت في التداعي والتفاعل مع غيرها من التأثيرات بأقل جسامه من التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى.

والإشارة إلى اتساع حركة التعليم وفتح المدارس على الغرار الأوروبي في ذلك العصر أصبح من فرط تكراره أمراً غنياً عن التفصيل^(١). وغنى عن التفصيل أيضاً حركة الانفتاح الثقافي على أوروبا التي أحدثها محمد على في العقل المصري سواء بإيفاد البعثات إلى أوروبا أو بتشجيع حركة الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية. فتعددت الأعمال الإبداعية في مجالات الفيزياء والكيمياء والرياضة

(١) يقدر عدد الدارسين بالمدارس العليا والمتخصصة في ذلك الوقت (١٨٣٩ - ١٨٤٠) بـ ٩٥٦ في المدارس العسكرية شاملة المدفعية والفرسان والبحرية، ٨٠٦ في المدارس المدنية شاملة العلوم السياسية والطبعية والزراعية والبيطرية في وقت كان عدد سكان مصر يقترب من الملايين الثلاثة.

Geyworth, D.J. An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, 1, 1930.

والهندسة والعلوم العسكرية، الأمر الذي أحدث نهضة فكرية وعلمية حقيقية في عصر محمد علي وما بعده.

وقد أخذ مسار هذه النهضة في الحقبات اللاحقة اتجاهين اثنين، الاتجاه الأول اتجاه الإصلاح الديني الذي كان أبرز ممثليه الشيخ محمد عبده والذي تمثل كتاباته علامة بارزة على طريق تجديد الفكر الديني. والاتجاه اللبرالي التحرري الذي يتمثل في شيوع أفكار العقلانية والحرية والمساواة والدستورية وفصل السلطات واستقلال القضاء ومسئولية الحكومة فضلاً عن ذبوع دعوات العدل الاجتماعي والاشتراكية.

ونتوقف هنا قليلاً عند شخصية تمثل علامة بارزة من علامات هذا الاتجاه الثاني وهو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى، وهو رجل الدين الذي أوفده محمد علي مع البعثة المصرية إلى فرنسا واعطاً دينياً لها فعاد محملاً بكل ما كان يموج في الثقافة الفرنسية من أفكار تحررية، لقد اطلع رفاعة رافع الطهطاوى حال إقامته في فرنسا على أفكار رواد التنوير والتحديث من أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو. وتأثراً بذلك تناول الطهطاوى والواقع المصرى ملء ذهنه وفؤاده أفكاراً عن العدالة والمساواة والحرية واعتبر مثل هذه الأفكار بمثابة أسس ضرورية لأى نظام للحكم. وفي كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» علق الطهطاوى على الوثيقة الدستورية الفرنسية والتي اعتبرها بمثابة وثيقة وفرت لفرنسا إمكانيات التقدم والتحضر، وعلى حد عبارات الطهطاوى رغم أن ما حوته الوثيقة لم يستند إلى كتاب ولا سنة، ولكن الفرنسيين كانوا بها من رجاحة العقل وحسن الفطنة بحيث جعلوا من العدل أساساً للملك وحسن سياسة الرعية.

* * *

إذن لقد بزغت في العقل المصرى في هذه المرحلة الأفكار التي بشر بها منظرو البرجوازية الأوروبية الناهضة وخاصة في فرنسا وازدادت إشراقاً في العقل المصرى يوماً بعد يوم، في هذا العصر تمت ترجمة كثير من أمهات الكتب السياسية الغربية ذات الدلالة الخاصة في محتواها اللبرالي التحرري، نذكر منها على سبيل المثال: «تاريخ الملك كارل الثاني عشر ملك السويد» (فولتير) و«تأملات في أسباب صعود وانحيار الرومان» (مونتسكيو)، «تاريخ كارل الخامس»

(روبرتسون) و«تاريخ روسيا في عصر بيتر العظيم» (فولتير).

على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي سارت قدماً العملية الاجتماعية المتجهة نحو تبلور الطبقة البرجوازية المصرية من كبار الملاك وأثرياء القطن الجدد، واشتد ساعد هذه الطبقة بالروابط الاقتصادية مع المغامرين الأجانب من كل الجنسيات الذين توافدوا على مصر بدءاً من عصر سعيد لتكوين ثروتهم بها في ظل نظام للامتيازات الأجنبية كان يحصنهم تقريباً من أى قابلية للخضوع للقضاء المحلي والقوانين المحلية. ولنا في هذا الحديث عودة.

وعلى العموم فإذا كان لا بد من وصف عام للفترة التي أعقبت انتهاء حكم محمد علي باشا وعلى وجه التحديد منذ معاهدة لندن ١٨٤٠ التي أنهت المجد العسكري والسياسي والاجتماعي لهذا الحاكم العظيم، وحتى الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢، فيمكن القول إنها كانت فترة قلق واضطراب اجتماعي وثقافي بالغين، فعلى المستوى الاقتصادي أصبحت مصر خاصة منذ عهد سعيد وحتى أواخر عهد إسماعيل نهياً لكل أجنبي مغامر يرغب في تحقيق الشراء السريع، وعلى المستوى الاجتماعي أخذ الصراع بين الشرائح البرجوازية المصرية الوليدة والبرجوازية الغربية المغامرة يزداد حدة يوماً بعد يوم. وتسلحت البرجوازية المصرية في هذا الصراع بالأسلحة الفكرية التي كانت تراها سبباً لتقدم البرجوازية الأوروبية: أفكار الليبرالية، والعلمانية، والتحرر، والحكومة الدستورية، وسيادة القانون واستقلال القضاء، في حين لاذت المصالح الأوروبية بحصنها المنيع الذي بنته في مصر والمتمثل في نظام الامتيازات الأجنبية الصارم واللاإنساني، وعلى صعيد بزوغ الشخصية القومية المصرية الذي رفع رايته المثقفون المصريون الليبراليون، تبع سعيد باشا سياسة جده محمد علي في تعريب دواوين الحكومة والجيش، وكان الصراع بين الشركس والارناؤوط والتürk من ناحية والموظفين المصريين العرب من ناحية أخرى في دواوين الحكومة وفيالق الجيش أحد أبرز المعالم أهمية في الحياة الإدارية في مصر في ذلك الوقت.

هذا الوضع الاجتماعي القلق الذي يوج بصراع المصالح الطبقية رغم دوائر الاتحاد بينها وبصراع الأفكار رغم اتجاهات التقريب في داخلها وصراع القوميات رغم التأثيرات الثقافية المتبادلة بين شرائحها قد ترك أثره على حركة التشريع في

مرحلة ما بعد محمد علي باشا .

إذ يلاحظ أنه لأول مرة في مصر اعتمدت القوانين الأوروبية كمصدر غير مباشر للتشريع المصري في حالة خلو التشريع من نص، إذ إن اللائحة التي صدرت عام ١٢٧٢هـ بطلب من القناصل الأجانب والتي أنشأت مجلس الاستئناف للمسائل التجارية قد نصت في مادتها الأربعين على أن يكون قانون التجارة العثماني واجب الإجراء من الديار المصرية وعلى أنه إذا لم يوجد نص في القانون العثماني وجب تطبيق القانون الفرنسي .

وسارت حركة إنشاء المجالس القضائية على حساب اختصاص المحاكم الشرعية قدماً إلى الأمام، فإلى جانب مجلس جمعية الحقانية الذي أنشئ عام ١٢٥٨هـ، أنشئ في عام ١٢٦١هـ مجلس لتجار الإسكندرية اشترك في عضويته ثلاثة أوروبيين وكتاب يعرف اللغتين العربية والإيطالية، وفي سنة ١٢٦٢هـ أنشئ في القاهرة مجلس تجارى على غرار مجلس الإسكندرية، وفي سنة ١٢٦٣هـ أنشئ المجلس الخصوصى، لينظر في عظام الأمور وسن اللوائح وإعطاء التعليمات لجميع مصالح الحكومة ودواوينها، وفي عام ١٢٦٨هـ عممت حكومة عباس الأول مجالس ذات اختصاصات ماثلة لاختصاصات المجلس الخصوصى في أقاليم مصر فأنشأت خمسة مجالس للأقاليم تغطي أقاليم مصر . وفي سنة ١٢٧٢هـ أنشئ مجلس استئناف المسائل التجارية السابق الإشارة إليه بناء على طلب القناصل . وفي سنة ١٢٧٨هـ أنشأ سعيد باشا مجلس قوميون مصر وسن له لائحة سماها قانون جزية الدعاوى بمجلس قوميون مصر ويختص هذا المجلس بنظر الخصومات بين الأهالي والأجانب يشترك في عضويته مع الأعضاء المصريين أعضاء أجانب وكان يطبق القوانين المعمول بها في الدولة العليا (وهي قوانين غلب على الكثير منها الطابع الأوروبى) مع مراعاة الأصول المرعية في القطر المصري .

ورغم أن لغة البلاد الرسمية كانت هي اللغة التركية فإن هذه اللغة أخذت بفعل عوامل القومية تخلى مكانها تدريجياً للغة العربية في الوثائق القانونية والقضائية، فصارت الوقائع المصرية تنشر باللغتين التركية والعربية، ثم أصبحت في عهد سعيد باشا تنشر باللغة العربية وحدها، ثم أصبحت جميع القوانين تعرب إلى العربية ليفهمها المصريون . يقول عزيز بك خانكي : «إلا أن نقلها من أصلها

التركي إلى اللغة العربية كان كثيراً ما يقع مشوهاً لدرجة لا يفهمها التركي أو المصري».

في هذا المناخ الاجتماعي كان تحديث القانون المصري وترشيده وتهذيب قواعده ولغته في شكل تقني منظم، وإقامة قضاء وطني يعمل في ظل نسج الدولة الوطنية ويطبق تشريعاتها، كانت هذه كلها مطالب ملحة للبرجوازية المصرية الصاعدة إلحاحاً لإصرارها على احتلال موقع متميز في صدارة التركيبة الاجتماعية المصرية. وهي مطالب تحقّق بها هدفين مترابطين في نفس الوقت: مطلب تأمين النظام القانوني الرشيد الذي يحمي مصالحها الاقتصادية ويكفل لها التطور المستمر على غرار نظيرتها الأوروبية، ومطلب مهاجمة المصالح الأوربية المغامرة في مصر المتحصنة في نظام امتيازاتها الأجنبية الذي كان يكفل لها التقاضي أمام القناصل الأجانب يطبقون قانونهم الأجنبي مع ما في ذلك من إجحاف بالمصريين.

لقد كان مطلب إنشاء المحاكم المختلطة ووضع التقنينات المختلطة لتحتوي المنازعات ذات العنصر الأجنبي المتحصنة بحماية القنصليات وقوانينها، لقد كان هذا المطلب مطلباً أفرغت فيه كل أشواق البرجوازية المصرية وتطلعاتها نحو التحديث والنمو والوطنية المصرية، ولم يكن من الغريب أن يناضل نضالاً مستمراً في سبيل تحقيق هذا المطلب أشخاص مثل نوبار باشا وشریف باشا وهم من الشرائح البرجوازية الوطنية ذات الأصول الأجنبية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقات مالية مع الشركات الأجنبية أمثال شركتي أوبنهايم وسنديانو.

ورغم المقاومة الضارية من الرأسمالية الأوروبية في مصر لمطلب تحديث النظام القانوني المصري وإلغاء الامتيازات وإنشاء المحاكم المختلطة، فإن هذه المقاومة قد وصلت إلى نهايتها بإنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥ والمحاكم الأهلية على غرارها عام ١٨٨٣ وصدر القوانين المختلطة والقوانين الأهلية وهي كلها تكاد تكون تقليداً مطابقاً للنموذج القضائي والقانوني الفرنسي.

ولا نشك لحظة في أن البرجوازية الأوروبية المتعاملة مع مصر لم تكن لتسلم السلاح وتنكس راية المقاومة لحركة التحديث القانوني لو لم تكن البدائل القانونية

المطروحة هي بدائل أوربية خالصة يطرحها رجال مصريون آمنوا إلى حد اليقين بقيم المجتمع الأوربي المعاصر كقيم ضرورية للتقدم والنمو .

ويشور الآن سؤال تمثل الإجابة عنه هدفاً لهذا المقال ، لماذا لم تبدع البرجوازية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر قانونها الوطنى الذى يلبي مصالحها من ناحية ويستند من ناحية أخرى إلى تراثها الشقافى القانونى المستمد من الشريعة الإسلامية ؟

إن تجارب الشعوب فى صياغة نظامها القانونى الوطنى النابع من تراثها تواكباً مع حاجاتها الاجتماعية المتجددة هى تجارب عديدة تملأ صفحات التاريخ ويعرفها عن كئيب المشتغلون بتاريخ القانون وتاريخ الحضارة .

فقد طور الرومان منذ القرون الأولى للميلاد قانونهم الشكلى القديم ليلبى احتياجات الإمبراطورية ذات الثقافات المتعددة ، ويعلم الجميع كيف أسهمت الثقافة الرواقية اليونانية والأعراف المصرية فى صياغة قانون الشعوب الرومانية الذى أثر بطابعه الإنسانى والرن على القانون القديم وجعله قابلاً لأن يكون مصدراً للتقنيات الحديثة لكونه أصبح نموذجاً للفن القانونى الرفيع والحكمة القانونية الصائبة .

ويشهد تاريخ التشريع الإسلامى على أن الفقهاء المسلمين العظام قد نجحوا فى عصور التفتح الشقافى بدءاً من القرن الثانى الهجرى فى إقامة بناء محكم ومفصل للأحكام القانونية استناداً إلى المصادر الأولى فى الكتاب والسنة عن طريق صياغة قواعد الاستدلال المعروفة فى أصول الفقه التى شهدت انحيازاً تدريجياً للمصالح المتجددة فى المجتمع الإسلامى مع الحفاظ على ثوابت الشريعة .

وبالمثل لعب قضاء المستشار الإنجليزى بدءاً من القرن الثالث عشر دوراً بالغ الأهمية فى تهذيب قواعد الشريعة العامة الإنجليزية Common Law ، واضطلعت محكمته بصياغة قانون جديد مواز يسمى قانون الإنصاف Law of Equity يلبي حاجات المجتمع التجارى المتغير ويحافظ فى نفس الوقت على ثوابت التقاليد القانونية الإنجليزية .

لماذا إذن لم تشهد مصر بل والدولة العثمانية ذاتها إبان الفترة المسماة بفترة

التحديث عملية موازية لإعادة تحديث النظام القانوني التقليدي ممثلاً في مبادئ الفقه الإسلامي لتلائم مع حاجات المجتمع المتجدد ومع ثقافة العصر التنويرية؟

إن ثمة محاولات متفرقة قد جرت في هذا المضمار وأظهرها «مجلة الأحكام العدلية» التي كانت بمثابة تقنين معاصر لأحكام المذهب الحنفي في المعاملات، ولكن هذه المحاولات لم يقدر لها أن تستمر وأسلمت الزمام تماماً لاتجاهات التغريب القانوني، مثلما أسلم المثقفون الزمام لاتجاهات التغريب الثقافي.

والواقع أنه ليست لدينا تفسيرات شاملة جاهزة لظاهرة التغريب الثقافي والقانوني التي شهدتها مصر بل والدولة العثمانية قاطبة في القرن التاسع عشر، ومع ذلك فإن تفحص طبيعة البرجوازية المصرية في ذلك الوقت يكشف عن أسباب عزوفها عن صياغة ثقافتها الوطنية الداخلية بما في ذلك ثقافتها القانونية الخاصة. لم تكن هذه البرجوازية مبشرة بمشروع وطني بقدر ما كانت مروجة لمشروع عالمي غربي يراد تسويقه في مصر. لقد كانت البرجوازية المصرية برجوازية تابعة للغرب الرأسمالي في نمط العلاقات الإنتاجية. وبالتالي كانت تبعيتها الثقافية والقانونية هي إحدى المظاهر الفكرية لتبعيتها الاقتصادية، فكما كانت البرجوازية المصرية عاجزة عن تبني مشروعها الرأسمالي الخاص كانت وبنفس القدر أكثر عجزاً عن تبني مشروعها الثقافي والقانوني الخاص.

ولاشك في أن ظاهرة ازدواجية البناء الثقافي المصري إلى ثقافة دينية تمثلها المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية، والثقافة العلمانية وتمثلها مصالح البيروقراطية المصرية والبرجوازية الجديدة وقطاعات واسعة من المثقفين ثقافية غربية، لاشك أن هذه الازدواجية بما تنطوي عليه من وجود خطابين ثقافيين متباعين ومتوازنين في المجتمع الواحد، لا يمتزج أحدهما بالآخر، ولا يتفاعل أحدهما مع الآخر، لاشك أن هذه الازدواجية قد أسهمت إسهاماً مباشراً في تلك الازدواجية القانونية التي ما فتئت تعايشنا طوال التاريخ المصري الحديث ويعلو ضجيجها على سطح الثقافة المصرية المعاصرة.

ويبدو أننا في مصر والعالم العربي قد بدأنا نسير على أول الطريق الصحيح، وأن الحوار أو الصراع بين من يسمون بالعلمانيين ومن يسمون بالإسلاميين، مع ما

له من انعكاسات قانونية قد يوصل في النهاية إلى تركيبة ثقافية وقانونية جديدة تجمع بين تقاليد الأصالة وبين مستجدات المعاصرة، وتمسك بأسباب التاريخ والهوية من ناحية وبقيم التجديد والتنوير والعقلانية من ناحية ثانية، وهو طريق طويل لا نحسب أن قطعه يتم بسهولة واليسر ولا نحسب أن فجره سيشرق قريباً . والله أعلم .

القانون والتطور

القضايا السابعة

خمسون عاماً على القانون المدني المصري

تهدف هذه الدراسة النظرية العامة إلى

استعراض الطريق الذى قطعه التنظيم القانونى للعلاقات المدنية بداية من

مرحلة ما قبل صدور القانون المدنى المصرى رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨ - أى منذ

نصف قرن من الزمان حتى الآن - ومحاولة الإجابة على الأسئلة التى يثيرها

التطور الاجتماعى فى علاقته بالقانون ،

سواء فى ركائزه أو تفاصيله .

والأسئلة التي نحاول ورقتنا الإجابة عليها هي من النوع التالي :

- ما الأسباب التي دعت إلى صدور القانون المدني الحالي وقبله القانون المدني القديم؟

- ما الأسس النظرية التي قامت عليها المجموعة المدنية المصرية؟

- هل ثمة تغيرات في المبادئ القانونية العامة الحاكمة للعلاقات القانونية المدنية جعلت من هذه الركائز النظرية التي تبنّاها المشرع المدني وقت وضع القانون غريبة على الواقع القانوني المعاصر؟

- هل مازالت فكرة التقنين، كتنظيم جامع للعلاقات القانونية المدنية صالحة كإطار لتنظيم هذه العلاقات؟

(*) قُدمت هذه الدراسة إلى مؤتمر: «خمسون عاماً على القانون المدني المصري» الذي نظّمته وزارة العدل بمصر، ١٤-١٦ أبريل ١٩٩٨.

- هل ثمة تغيرات في ثقافة المجتمع وقيمه تحت على مراجعة التقنين المدني شكلاً ومضموناً - أى من حيث هو تقنين، ومن حيث تنظيمه للعلاقات المدنية، والاستبدال به بديلاً تشريعياً آخر؟

الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة المرتبطة بها هي محور هذا البحث. وواضح أن من هذه الأسئلة ما تعلق بالشكل والإطار ومنها ما تعلق بالموضوع والمضمون. التساؤل عن صلاحية منهج التقنين لحكم العلاقات المدنية المعاصرة تساؤل متعلق بالشكل والإطار. أما التساؤلات المتعلقة بالركائز النظرية والفكرية وما أصابها من عوامل التغير واحتفظ منها بقيمة الثبات والاستقرار فهي تساؤلات متعلقة بالمضمون، وتلك الركائز النظرية والفكرية تندرج من العمومية والشمول إلى الخصوصية والتحديد. وأكثر هذه الركائز عمومية ما يقع منها خارج النظام القانوني ليخلق في الفضاء الفكرى الفلسفى والثقافى الحاكم للنظام القانونى والاجتماعى بأكمله. من ذلك تصور المجتمع لمبادئ الحرية والمساواة وحماية الطرف الضعيف والتكافل الاجتماعى وتصوره لأفكار الإثم والذنب

والخطأ وتصوره للعلاقة بين القانون والدين، هل لكل منهما مجاله المنفصل ذاتاً وموضوعاً، أم أن المجالات متداخلة تدخل الاعتماد أو التأثير؟ أما الركائز القانونية الأكثر خصوصية فهي انعكاس هذه الركائز الفكرية الفلسفية على النظام القانوني. فتصور المجتمع لمفهوم الحرية والمساواة ينعكس على مدى تبنيه لمبدأ سلطان الإرادة في القانون، وانحياز الفكر الاجتماعي نحو تأكيد قيمة الجماعية أو الفردية ينعكس على التصور القانوني لمبدأ التكافل الاجتماعي ومشروعية حماية الطرف الضعيف ولو على حساب قيمة الحرية والمساواة الشكلية في النظام القانوني. وينعكس ذلك كله أيضاً على تصور النظام القانوني لمبدأ المسؤولية: هل تقوم المسؤولية على أساس من فكرة أخلاقية عن الإثم والذنب، ويكون التكفير هو المقابل، أم على أساس من التضامن الذي يهدف إلى التعادل بين ما عاد على المسئول من غم وما لحق المضرورة من غم وبالتالي يكون جبر الضرر بصرف النظر عن إثم المسئول هو المقابل؟

تلك كلها قضايا قانونية كبرى شغلت وما زالت تشغل أذهان المشرعين قاطبة بما في ذلك مشرعنا المدني الذي مضى على تقنيته نصف قرن من الزمان. فهل نال مرور الزمان بما احتواه من تطور اجتماعي وتقني ومعرفي من الأسس الفلسفية العامة ومن الركائز القانونية الخاصة التي انبنى عليها القانون المدني؟

الإجابة على هذه التساؤلات كما يلحظ القارئ بدون شك مهمة كبرى لا تفي بها ورقة مختصرة تقدم في مؤتمر يحتفل بمرور نصف قرن على التقنين. بل تنهض بها دراسة متعمقة هادئة متأنية يبدأ مجالها الزمني من رصد الواقع القانوني وما أحاط به من إطار ثقافي في عصر ما قبل التقنين، وما يتبع ذلك من رصد للمصالح الاجتماعية التي جاء التقنين لحمايتها، عروجاً على تطور هذه المصالح وما تبعها من تطور للقيم والأفكار وانعكاسها على التنظيم القانوني للعلاقات الاجتماعية التي شرع التقنين لتنظيمها، انتهاء إلى تصوير الواقع القانوني المعاصر وارتباطه بالواقع الاجتماعي.

فهل تنهض هذه الورقة بهذه التبعات العلمية الثقيلة؟ الإجابة قطعاً بالنفي. لأن الأمر يحتاج إلى الدراسة التفصيلية لاتجاهات أربعة أو لنقل مسارات أربعة من

التطور يؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به. الاتجاه أو المسار الأول هو المناخ الفكرى والثقافى العام الذى ساد فى المجتمع فى الحقبة الزمنية محل البحث. الاتجاه أو المسار الثانى يمثل فى تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية خلال هذه الفترة. الاتجاه أو المسار الثالث هو رصد حركة التطور التشريعى فى مجال العلاقات المدنية مع رد ما جرى على التشريعات من تعديل أو إلغاء أو استحداث قواعد ونظم جديدة إلى ما تموج به حركة المجتمع من تغيرات وتطورات. الاتجاه أو المسار الرابع هو تتبع تطور الأحكام القضائية والاجتهادات الفقهية فى ضوء تطور الاتجاهات الثلاثة السابقة. وبديهي أن هذا الجهد العلمى المفترض للنهوض بالقضايا التى تتعرض لها هذه الورقة لا يمكن أن يكون هائماً فى كل فروع ودروب العلاقات القانونية المدنية بل يقوم على أعمدة أربعة للقانون المدنى: نطاق مبدأ سلطان الإرادة، والنظام القانونى للعقد، والنظام القانونى للمسئولية، وموقف القانون من مبدأ التضامن الاجتماعى.

وإن كانت هذه الورقة لا يمكن أن تنهض بهذه التبعات العلمية الثقال التى هى أقرب إلى العمل البحثى الموسوعى، فحسبها أن تضع العناوين الرئيسية، وأن تطرق الأبواب الكبرى، وأن تضع علامات الاستفهام الرئيسية، وأن تحدد الإطار والمنهج. لا نقول ذلك عزوفاً عن مشقة البحث، وإنما وضعاً لهذه الورقة فى إطارها الصحيح الذى يمكن أن تحاسب به.

أولاً: الوضع ما قبل التقنين

القانون المدنى المصرى الصادر سنة ١٩٤٨ هو الخلف لسلفين قانونيين سابقين عليه هما القانون المدنى المعمول به أمام المحاكم الوطنية الصادر فى ٢٨ أكتوبر سنة ١٨٨٤ والقانون المدنى المعمول به أمام المحاكم المختلطة والصادر فى ٢٨ يونيه ١٨٧٥.

والقانون المدنى الجديد يعتبر بكل المقاييس تطوراً تشريعياً كبيراً بالمقارنة بالقانونين السابقين عليه، تطوراً هذب الصياغة القانونية وعالج عيوبها، وأنضج المضمون القانونى وطوره بالاستفادة من خبرة التطبيق القضائى للقانون السابق لفترة تربو على الستين عاماً، وبلاستفادة أيضاً بالتجارب القانونية العالمية الكبرى

تمثلت هذه التجارب في النظريات القانونية الكبرى كالتزعة المادية في القانون الألماني في مقابل النزعة الذاتية في القانون اللاتيني، والاتجاهات الجماعية في مقابل الفردية، بل والاستفادة أيضاً بأنصح ما جاد به الفقه الإسلامي من مبادئ قانونية تؤكد معنى العدالة مثل نظرية التعسف في استعمال الحق، والشفعة وحقوق الجوار^(١)، وبيع مريض مرض الموت، ومبدأ الأتركة إلا بعد سداد الديون، والغبن في بيع القاصر، والهبة، والأحكام الخاصة بمجلس العقد وإيجار الوقف والحكر كلها وغيرها أحكام مستمدة من الفقه الإسلامي.

ورغم هذا التطور القانوني الكبير الذي أحدثته التقنين المدني الجديد والذي تمثل في معالجة العيوب الشكلية والموضوعية للتقنين القديم، فإنه بلا شك يعتبر امتداداً تقدمياً لهذا التقنين. فهو لم يقطع الصلة به ليبدأ تشريع العلاقات المدنية من نقطة البداية وإنما استمر على درب التقنين القديم يهذب ما اعتراه من عوج ويصلح ما التبس من عوار ويكمل ما لحق به من نقص.

وإنما كان كل من التقنينين القديم والجديد ثورة قانونية على الأوضاع القانونية التي كانت سائدة قبل صدور التقنين الأهلي عام ١٨٨٣. إذ يعتبر صدور التقنينات الأهلية وما صاحبها من إنشاء المحاكم الأهلية لتصبح هذه التقنينات وتلك المحاكم صاحبة الولاية العامة في حكم العلاقات القانونية والفصل في المنازعات، يعتبر هذا بحق إشراقاً لفجر الحداثة والعقلانية على النظام القانوني المصري. ولا ينال من صدق هذه الحقيقة الموضوعية الضجيج الذي يثيره البعض لأهواء سياسية، قبل أن يكون ذلك لاعتبارات علمية، حول التغريب القانوني والغزو الثقافي وخروج الأمة عن ذاتها وغير ذلك من العبارات التي تحمل من الضجيج أكثر مما تحمل من الحقيقة.

لقد أصبح لدينا الآن بفضل الأبحاث والرسائل التي عكفت على قراءة وتحليل سجلات المحاكم الشرعية والتي تبدأ من عام ١٥٣٣ حتى عام ١٨٧٥ وبفضل أبحاث التاريخ العام والقانوني في مصر الحديثة، أصبح لدينا تصور واضح لا

(١) راجع بالتفصيل، عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٣٤ وما بعدها.

غموض فيه عن الأوضاع القانونية والقضائية في مصر قبل صدور التقنينات الأهلية وقبل إنشاء المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣^(١).

وإذا قصرنا النظر على مجال المعاملات المدنية، فيمكن القول إنه قبل عهد محمد علي باشا (١٨٠٥) كانت المعاملات المدنية قاطبة محكومة بأحكام الفقه الإسلامي، أي بالمذاهب السنية الأربعة حيث يطبق قاضى المذهب مذهبه دون وجود قواعد إجرائية تتعلق بنطاق تطبيق هذا المذهب. والمهم في الأمر أنه مع إغلاق باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي وشيوع الجمود والتقليد، شهدت سجلات المحاكم أنواعاً من المعاملات (الرأسمالية) عجزت قواعد الفقه التقليدي عن التصدي لها، وهكذا أقر القضاء الشرعي عن طريق الحيلة صوراً من المعاملات التي يحرمها الفقه التقليدي. ومع قدوم عصر محمد علي بمشروعه الاقتصادي والاجتماعي كان لابد من تدقيق القواعد الموضوعية والإجرائية التي تحكم المعاملات المالية بدلاً من الفوضى الضاربة بأطنابها في مجمل النظام القانوني والقضائي. فلجأ محمد علي إلى إنشاء هيكل قضائية جديدة تنتزع اختصاص المحاكم الشرعية في قدر من أبرز المنازعات أهمية ومنها المنازعات التجارية، من ذلك مجلس تجار الإسكندرية ومجلس تجار دمياط. ولم يأت على مصر الثلث الأخير من القرن التاسع عشر إلا وكانت البلاد تموج بالحركة الاقتصادية للمغامرين الأجانب وبنمو الرأسمالية المصرية المساعدة من رحم ملاك الأبعاديات والشفالك التي منحها محمد علي باشا، الأمر الذي شكل إلحاحاً متزايداً من أجل تحديث النظام القانوني والقضائي حتى يتناسب مع التغيرات الاقتصادية والاجتماعية المتلاحقة. لم يكن تحديث النظام القانوني والقضائي نتيجة للغزو البريطاني عام ١٨٨٢ كما يحاول البعض

(١) نحيل في ذلك إلى الدراسات التالية:

- د. محمد نور فرحات، التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، دار سعاد الصباح، القاهرة ١٩٩٣.
- د. رشدي فوزي رشدي، القضاء المصري قبل إنشاء المحاكم الأهلية، رسالة دكتوراه غير منشورة نوقشت بكلية الحقوق جامعة الزقازيق عام ١٩٩٧ تحت إشراف أ. د. محمد نور فرحات.
- د. أحمد بغدادى، نظام التجريم والعقاب في مصر قبل إنشاء المحاكم الأهلية، رسالة دكتوراه نوقشت بكلية الحقوق جامعة الزقازيق عام ١٩٩٥ تحت إشراف أ. د. محمد نور فرحات.

أن يصوره، بل إن حركة التحديث القانوني كانت قد بدأت مطلع الثلث الثاني من القرن في عاصمة الدولة العلية ذاتها أثر التغييرات القانونية على النمط الأوربي التي حدثت في الأستانة عقب صدور خط شريف جملخانة عام ١٨٣٩ .

كانت التغييرات القانونية والقضائية استجابة لعصر جديد من التغييرات الاجتماعية هبت به رياح الغرب على المنطقة بأكملها . ومع ذلك فمن العسف القول إن هذه التغييرات قد خاصمت ثوابت الشريعة الإسلامية التي كانت مصدر الشريعة الوحيد في الفترة السابقة . لم تحدث مخاصمة للشريعة الإسلامية بصور التقنيات الأهلية ومنها التقنين المدني الأهلي في مصر بل حدث تجاوز لمواقف الفقه التقليدي لعجز هذا الفقه بجهازه القضائي العتيق عن الاستجابة لمتطلبات مرحلة التحديث من ناحية ورياح التغريب من ناحية أخرى .

ورغم كل ما يقال عن الانتكاس القانوني التاريخي بصور التقنيات الأهلية وفي صدارتها التقنين المدني فمن الثابت أن ثمة رفضاً جازماً من جانب الفقه التقليدي وقتئذ لأية حركة للإصلاح القانوني حتى في إطار الشريعة الإسلامية . فيحدثنا صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا في تاريخه لسيرة الإمام الشيخ محمد عبده أن العلماء في عصره رفضوا فكرة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية التي دعاهم إليها الخديوى إسماعيل تذرعاً بأن التقنين في حد ذاته مخالف لروح الشريعة . ونستطيع أن نلاحظ ذلك العزوف اللاشعوري عن فكرة التقنين أو التدوين القانوني في عصور مبكرة من التاريخ الإسلامي عندما اقترح أبو جعفر المنصور على الإمام مالك أن يكون موطاه مرجعاً إلزامياً لقضاة عصره فرفض وأبى . ومع ذلك فلم يعد المجتمع الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر ليحتمل تشعب الحلول القانونية بين مختلف المذاهب وفروعها يتجه إليها هذا القاضي أو ذلك في غيبة اليقين القانوني . ورغم أنه ظهرت بعض التقنيات الرسمية مثل مجلة الأحكام العدلية في الشام، أو التقنيات غير الرسمية مثل مدونة مرشد الحيران في معرفة أحوال بنى الإنسان التي قن فيها محمد قدرى باشا أحكام المعاملات على المذهب الحنفى، إلا أن هذه التقنيات لم يقدر لها لسبب أو آخر أن تصبح ذات نفوذ شامل في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت . بل إن محمد قدرى باشا

صاحب «مرشد الحيران» شارك في ترجمة التقنيات المختلطة إلى اللغة العربية، وما لبث عندما أصبح ناظراً للحقانية أن ألف في سنة ١٨٨٠ لجنة لوضع لائحة لمحاكم وطنية نظامية (تعبير المحاكم النظامية كان يقابل المحاكم الشرعية) كان من بين أعضائها المحامي الإيطالي موريونندو. وشارك قدرى باشا بنفسه موريونندو الذي أصبح قاضياً بالقضاء المختلط، شاركه في وضع القنين المدني الأهلي. فكيف لنا إذن أن نفسر عزوف صاحب أشهر تقنين غير رسمي لأحكام الفقه الحنفى عن أن يستخدم نفوذه الرسمي عندما أصبح ناظراً للحقانية من أجل أن يصبح تقنينه غير الرسمي تقنياً رسمياً في وقت لم يعد فيه مفر من اللجوء إلى التقنين لمواجهة تغيرات عصر جديد؟

لا تفسير لذلك إلا أن فكرة التقنين ذاتها لم تكن تجد ترحيباً في أوساط المشتغلين بالفقه الإسلامي.

وعلى أى حال، فقد صدر التقنين المدني الأهلي عام ١٨٨٣ مستمداً في أغلبه من التقنين المدني الفرنسي القديم، وكما يقول العميد السنهورى، إن هذا التقنين قد جمع بين عيوب التقليد وعيوب الأصل الذى قلده^(١) ولم يقتصر ذلك التقنين على نقل عيوب التقنين الفرنسى بل زاد عليها عيوباً من عنده. يقول السنهورى عنه: «ففى تقنيننا المدني القديم فضول واقتضاب، وفيه غموض وتناقض ثم هو يقع فى كثير من الأخطاء الفاحشة»^(٢).

وقد توالى على هذا التقنين التعديلات إثر التعديلات، ولم تأت الحرب العالمية الأولى إلا وكانت مسألة التنقيح الشامل لهذا القانون محل تفكير المشتغلين بالقانون. وكالعادة كان للتنقيح الشامل رجاله، كما كان له معارضوه^(٣) مما حدا بالأستاذ السنهورى إلى نشر مقال فى الكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية الذى صدر بمناسبة مرور خمسين عاماً على إنشاء هذه المحاكم دعا فيه إلى تنقيح القانون المدني

(١) الوسيط، الجزء الأول، سابق الإشارة، ص ٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢.

(٣) راجع الأبحاث المنشورة فى مجلة مصر المعاصرة لآراء الأساتذة بيولاكاريللى ومسينا وواتون وبوالين التنقيح: ١٩١٩ عدد ٤٢ وسنة ١٩٢١ عدد ٥٧، سنة ١٦، عدد ٢٦، سنة ١٩٣٠.

القديم وقال : «إذا كان خصوم التقنيح وأنصاره من الأجانب متأثرين باعتبارات مختلفة، فنحن نرى أن يكون لصوتها في هذا الشأن الخطير، ونعتقد أننا نعبر بأمانة عن رأى المصريين المشتغلين بالقانون إذا قلنا إن التقنين المدنى المصرى فى أشد الحاجة إلى تنقيح شامل جامع».

لماذا صدر القانون المدنى الجديد؟

وعلى أى حال فقد حسم الأمر فى احتفالات العيد الخمسينى للمحاكم الأهلية عندما أعلن وزير الحقانية عن عزم الحكومة على ذلك بقوله «أما من حيث التشريع فإن القوانين التى وضعت عند إنشاء المحاكم الأهلية قد نالها الكثير من التعديل والتهذيب لتكون ملائمة لحالة البلاد وتطورها، وهناك نية فى مراجعتها كلها وتعديل ما يجب تعديله منها حتى تضارع أحسن القوانين فى البلاد المتقدمة».

ثم تشكلت اللجان تلو اللجان للنهوض بهذه المهمة، ولم يكتب لأى منها أن تكمل عملها.. وفى ١٦ من يونيو ١٩٣٨ تقدم وزير العدل أحمد خشبة باشا بمذكرة إلى مجلس الوزراء أبان فيها أن اتجاه المشتغلين بصناعة التشريع يكشف عن ضعف إيمانهم بصلاحيه نظام اللجان للبدء بأعمال التقنين، كما أن التجربة فى أكثر البلاد تقطع بفسادها وبأفضلية إسناد مهمة وضع التقنين إلى أحد رجال القانون حتى إذا فرغ من وضع مشروع تمهيدى طرح هذا المشروع على الرأى العام فإذا اجتمعت ملاحظات الأفراد والهيئات عليه عهد به إلى لجنة تتولى مناقشته وتقوم عوجه..

وفى ٢١ يونيو ١٩٣٨ وافق مجلس الوزراء على ما جاء بمذكرة وزير العدل... وفى ٢٨ يونيو ١٩٣٨ أصدر وزير العدل تنفيذاً لقرار مجلس الوزراء قراراً بإسناد مهمة وضع المشروع التمهيدى بالقانون المدنى لاثنتين من رجال القانون هما الفقيه المصرى عبد الرزاق أحمد السنهورى والفقيه الفرنسى إدوارد لامبير. وكان إسهام إدوارد لامبير فى وضع المشروع محدوداً بالمقارنة بإسهام السنهورى نظراً لأنه لم تواته الفرصة لأن يقيم فى مصر مدة طويلة. فاقصر دوره على وضع بعض نصوص الباب التمهيدى ونصوص عقود المقاولة والتزام المرافق العامة والعمل والتأمين. حتى إن تقرير لجنة القانون المدنى بمجلس الشيوخ قد أغفل دور لامبير تماماً بقوله:

(ناطت وزارة العدل بحضرة صاحب المعالي عبد الرزاق السنهوري باشا مهمة وضع مشروع لتعديل القانون المدني)^(١).

عبد الرزاق أحمد السنهوري إذن هو صاحب اليد الطولى في وضع القانون المدني الجديد الذى يعتبر بالإضافة إلى عمله الموسوعى «الوسيط فى شرح القانون المدني» أبرز بل وأمجد حدثين قانونيين على الساحة المصرية طوال القرن العشرين.

ما التفسير الاجتماعى الذى يمكن أن نلقى به الضوء على ذلك الحدث التشريعى الكبير؟ ولماذا كانت الدعوة إلى تعديل القانون المدني القديم والاستبدال به قانوناً مدنياً جديداً؟ الإجابة لدى رجال القانون والقضاء جاهزة: وهى أن التطبيق القضائى للقانون المدني القديم طوال سبعين عاماً قد كشف عن كثير من العيوب التشريعية التى يجب تلafiها بتشريع جديد شامل، وهذا أمر حق أشار إليه السنهوري عند حديثه عن تعديل القانون القديم، ولكنه لا يمثل الحق كله الذى لا يمكن فهمه إلا بالنظر إلى التربة الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع المصرى فى ذلك الوقت.

ونحن لا نميل إلى منهج الربط الآلى المباشر بين النظم القانونية وما يروج به سطح المجتمع من أحداث اجتماعية عابرة. ذلك أن عملية التشريع فى المجتمعات الناضجة ليست شراً هائماً تدفعه ذات اليمين واليسار أحداث عابرة تضطرم بها الحياة الاجتماعية فى كل وقت ومكان. إن للقانون استقلاله الذاتى ومنطق تطوره الخاص الذى يجعله نسقاً اجتماعياً متميزاً عن باقى الأنساق الاجتماعية الأخرى، ولا يمكن^(٢) إغفال دور الخبرة القانونية ودور مهنة القانون فى الحفاظ على الطابع الحافظ للنظام القانونى وفى بلورة آليات التطور الخاصة من داخل النظام القانونى ذاته.

هذه الخبرة القانونية ذات الدور الكبير فى التطوير القانونى تعلن عن نفسها فى عمليات تطور النظم القانونية الكبرى. فالدور الذى قام به البريتور الرومانى وفقهاء العصر العلمى فى تطوير القانون الرومانى دور مشهور للمواءمة بين

(١) راجع السنهوري، المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق.

القانون المدني القديم وحاجات المجتمع الروماني متعدد الثقافات والأعراق. والدور الذي قام به الفقه الإسلامي منذ القرن الثاني حتى القرن الرابع الهجري دور معروف في الموازنة بين النصوص المتناهية وحاجات المجتمع الإسلامي غير المتناهية. وشبهه بذلك أيضاً دور الخبرة القانونية في تطوير القانون المدني القديم والوصول به إلى مشارف التعديل الكامل بنهاية منتصف القرن العشرين. وقد تمثلت هذه الخبرة القانونية في التطبيق القضائي والاجتهاد الفقهي. يلقي الأستاذ السنهاوري الضوء على دور القضاء المصري طوال سبعين عاماً من تطبيق القانون القديم قائلاً في شرح موقف الفقه من القضاء الفرنسي والمصري: «تعمدت أن يكون قضاؤنا المصري هو الأصل الذي يرجع إليه، فيكون هو القضاء البارز في جميع نواحي الكتاب، لا يغني عنه القضاء الفرنسي، بل لا يقف إلى جانبه إلا حيث تقوم الحاجة. لا أفعل ذلك زواية بالقضاء الفرنسي أو غضا من شأنه، وإلا فهو القضاء الذي نزلنا ضيوفاً في ساحته الواسعة وعشنا زمناً في رحابه الفسيحة، ولكن آن للمضيف أن يعود إلى بيته بعد أن أقامه على عمد قوية. والقضاء المصري في مدى خمسة وسبعين عاماً قطع شوطاً بعيداً في طريق التقدم حتى أصبح من حقه أن يظفر باستقلاله. وقد صار من القوة والتنوع بحيث يجد الباحث في كل مسألة مرجعاً. وبلغ في الذاتية شأواً أبعد مما بلغ الفقه المصري^(١)، وكفى أن نشير في دور القضاء المصري في تهذيب القانون المدني القديم بما يتواءم مع النصيح القانوني اللازم لتلبية حاجات مجتمع متغير، يكفي أن نشير إلى دور القضاء في صياغة عدد من النظريات العامة التي لا يحتويها التفسير الجامد لنصوص القانون القديم مثل نظرية التعسف في استعمال الحق، وتكوين العقد، والاستغلال، والحوادث الطارئة، والالتزام الطبيعي، والتعهدات المالية، والصورية، والملكية الشائعة، والأعمال القانونية الصادرة في مرض الموت وبشرط عدم التصرف. وقد بنى التقنين الجديد كل هذه الاجتهادات القضائية وقننها في نصوصه.

وقد أفصحت لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ عن الثروة التي أسفر عنها اجتهاد القضاء المصري حال تطبيقه القانون المدني الأهلى القديم بقولها: «وقد خرجت اللجنة من هذه الدراسة بنتيجتين جوهريتين من الخير إبرازهما قبل

الاستطراد في بيان ما انتهى إليه البحث : (الأولى) أن المشروع لم يخرج على التقاليد التشريعية التي استقرت في البلاد منذ إدخال نظام التقنيات عند إنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٦ والمحاكم الوطنية في ١٨٨٣ . فهو من هذه الناحية لا يقطع الصلة بين الحاضر والماضى ولكنه يتخذ الصالح من أوضاع هذا الماضى أساساً له ويستحدث من الأحكام ما اقتضته ضرورات التطور ويعتمد في ذلك على الثروة التي أسفر عنها اجتهاد القضاء المصري بوجه خاص

لقد كان تطور اجتهاد القضاء المصري طوال سبعين عاماً من تطبيق القانون القديم دافعاً إلى تعديل ذلك القانون حتى يمكن تقنين النظريات التي استحدثها القضاء في معرض تطبيقه لنصوص القانون على الواقع الاجتماعي المتجدد . ويناظر ذلك نضج الفقه المصري واستواء عوده حتى أصبح لدى مصر شراح للقانون عظام يقومون في بحوثهم ودروسهم بتأصيل القانون وتفسيره وكشف ما عسى أن يكون في القواعد القانونية النافذة من عوج أو عوار ، والمقارنة بين هذه القواعد وبين نظيرتها في الفقه الإسلامى والفقه العالمى المعاصر . هذه الشريحة المتميزة من الفقهاء الأكفاء كان لها أبلغ الأثر في تحقيق أمل طالما راودها أن يكون لمصر قانون مدنى ناضج يضاهى القوانين المدنية الأخرى المطبقة في العالم المتحضر إن لم يتميز عليها . ويكفى أن نشير في هذا الصدد إلى أسماء عبد الرزاق أحمد السنهورى (واضع القانون المدنى الجديد) وصليب سامى باشا وعبد الفتاح السيد بك ومصطفى الشوربجى وحلمى بهجت بدوى ومحمد زهير جرانة وشفيق شحاتة والدكتور حسن بغدادى وسليمان مرقص وغيرهم من كبار رجال القانون .

إذن كان لتبلور مدرسة القانون المصرية ممثلة في القضاة باجتهاداتهم القضائية والفقهاء بشروحهم والمحامون بخبراتهم العملية ، كان لتبلور هذه المدرسة الأثر كل الأثر في الحث على تعديل القانون المدنى القديم .

نأتى إلى السبب الثانى الذى دفع إلى تعديل القانون المدنى القديم ، وهو مرتبط بالسبب الأول ، ويتمثل في نمو النزعة القومية لدى مختلف شرائح المجتمع وطبقاته وفي مقدمتهم رجال القانون والمشتغلين به ، فقد كان تأكيد الذات الوطنية ورفض التبعية للأجانبى عسكرياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو قانونياً هو طابع المناخ الاجتماعى والسياسى فى ذلك الوقت . وبطبيعة الحال انعكس ذلك كله على

مجال القانون. وأكد هذه النزعة القومية في مجال القانون وعززها نحو طبقة من رجال القانون قضاة وشراحاً ومحامين - وأغلبهم من المشتغلون أيضاً بالسياسة - حيث كان استقلال القانون المصري عن القانون الفرنسي والقضاء المصري عن القضاء الفرنسي والفقه المصري عن الفقه الفرنسي هدفاً غالباً بالنسبة لهم.

يتحدث السنهوري عن قومية الفقه فيقول «لقد دخلت مصر بالأمس، وفي نهضتها التشريعية الأولى عالم القانون الحديث، فخطت خطوة حاسمة في مدارج تطورها القانوني، وهي اليوم في نهضتها التشريعية الثانية تخطو خطوة حاسمة أخرى فتتجسّد مكاناً مستقلاً في الأسرة العالمية للقانون، وإذا كانت مصر قد استقلت بتشريعاتها فقد أن لها أن تستقل بقضائها وبفقهها. وأن هذا العهد الجديد الذي افتتحه القانون المدني الجديد، لتعلن فيه مصر أنها قد اعترفت أن يكون لها قضاء ذاتي وفقه قومي»^(١).

ولعل النزعة القومية التي كانت تقف وراء وضع القانون المدني الجديد تبدو بصورة أكثر وضوحاً فيما أدلى به السنهوري واضح هذا القانون أمام اللجنة التشريعية بمجلس النواب حين قال «إن النصوص التشريعية الواردة بهذا المشروع لها من الكيان الذاتي ما يجعله مستقلاً كل الاستقلال عن المصادر التي أخذت منها. ولم يكن الغرض من الرجوع إلى التقنيات الحديثة أن يتصل المشروع بهذه التقنيات اتصال تبعية في التفسير والتطبيق والتطور فإن هذا حتى لو كان ممكناً لا يكون مرغوباً فيه، فمن المقطوع به أن كل نص تشريعي ينبغي أن يعيش في البيئة التي يطبق فيها، ويحيا حياة قومية توثق صلته بما يحيط به من ملاسبات وما يخضع له من مقتضيات فينصل انفصلاً تاماً عن المصدر التاريخي الذي أخذ منه، أي كان هذا المصدر. وقد حان الوقت الذي يكون لمصر فيه قضاء ذاتي وفقه مستقل. ولكل من القضاء والفقه، بل على كل منهما عند تطبيق النص أو تفسيره أن يعتبر النص قائماً بذاته، منفصلاً عن مصدره، فيطبقه أو يفسره تبعاً لما تقتضيه المصلحة، ولما يتسع له من حلول تفي بحاجات البلد وتسائر مقتضيات العدالة وبذلك تتطور هذه النصوص في صميم الحياة القومية وتثبت ذاتيتها ويتأكد استقلالها ويتحقق ما قصد إليه واضعوا المشروع من أن يكون لمصر قانون قومي

يستند إلى قضاء وفقه لهما من الطابع الذاتي ما يجعل أثرهما ملحوظاً في التطور العالمي للقانون^(١).

واضح إذن أن انعكاس النزعة القومية على مجال القانون لا يكون بمجرد ترديد الشعارات السياسية التي كانت ذائعة في ذلك الوقت كشعار مصر للمصريين وشعار لو لم أكن مصرياً لتمنيت أن أكون مصرياً ولكن باستخدام المنهج العلمي تشريعاً وفقهاً وقضاء لتحقيق مبدأ قومية القانون. وهو ما قام به السهوري عندما صاغ مبدأ قومية القانون صياغة رفيعة راقية اقترنت به أحياناً من تعاليم أصحاب المدرسة التاريخية في ألمانيا أو الفقه الاجتماعي والواقعي في كل من الولايات المتحدة وفرنسا أو منهج أهل الرأي في الفقه الإسلامي. فاستقلال القانون لا يتحقق فقط باستقلال التشريع، ولكن بأن يقوم القضاء القومي والفقه القومي بدورهما في التطبيق والتفسير عندما ينفصل النص عن مصدره ويصبح له كيان خاص به يتغذى فيه دوماً برحيق الحياة المتجدد والمستمد من ضمير الأمة وذاتها ومن تربة المصالح الاجتماعية القومية. هل يكفي هذا للرد على من يروجون اليوم لدمج نظامنا القانوني برمته بالغرب والتبعية دون بصر وبصيرة.

على أن القومية القانونية هذه هي التي حثت المشرع المدني في تقنيته الجديد إلى الانتهاز من النبع الفياض للفقه الإسلامي، بل إلى أن يجعل من الشريعة الإسلامية المصدر الثالث للقانون المدني بعد التشريع والعرف، فقد قدمنا أن الفقه الإسلامي كان أحد المصادر الهامة التي أخذ منها المشرع المدني الجديد كثيراً من أحكامه. بل إن التقنين القديم أيضاً قد اشتمل على عدد من الأحكام المأخوذة من هذا الفقه فاستبقاها التقنين الجديد بعد أن هذب النصوص القديمة وصحح أخطاءها. من ذلك النصوص المتعلقة ببيع مريض مريض الموت والأهلية والشفعة والهبة ومبدأ الأثرية إلا بعد سداد الديون وغرس الأشجار في العين المؤجرة والغبن في بيع القاصر وخيار الرؤية وتبعه الهلاك في البيع والأحكام المتعلقة بالعلو والسفل والحائط المشترك ومدة التقادم^(٢).

(١) المرجع السابق م، ص، و.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٧.

وبالإضافة إلى ذلك فقد استحدث التقنين الجديد كثيراً من الأحكام التي أخذها من الفقه الإسلامي سواء في المبادئ العامة أو في المسائل التفصيلية فقد أخذ المشرع الجديد من الفقه الإسلامي نزعة الموضوعية في كثير من المواضع مؤثراً إياها على النزعة الذاتية التي تميز القوانين اللاتينية واستمد منه أيضاً نظرية التعسف في استعمال الحق، وفي المسائل التفصيلية استمد التقنين من الفقه الإسلامي تنظيم حوالة الدين ومبدأ الحوادث الطارئة والأحكام الخاصة بمجلس العقد وإيجاد الوقف والحكر وإيجار الأراضي الزراعية وهلاك الزرع في العين المؤجرة وانقضاء الإيجار بموت المستأجر وفسخه للعذر ووقوع الإبراء من الدين بإرادة الدائن وحده^(١).

والأهم من ذلك أن التقنين الجديد جعل من الفقه الإسلامي مصدراً عاماً للقانون المدني عند خلو التشريع والعرف من نص يحكم النزاع.

وبين لنا العميد السنهاوري كيف نفسر النصوص التي استقيت من الفقه الإسلامي ثم كيف نستخلص من الشريعة الإسلامية الأحكام باعتبارها مصدراً رسمياً يأتي بعد التشريع والعرف. والسنهاوري هنا يضع ضوابط صارمة تحول دون النقل الحرفي لاجتهادات قانونية مرتبطة بخبرة اجتماعية تجاوزها العصر، فهو يجعل من الضمير القانوني القومي المعاصر قالباً يحدد مضمون أحكام الفقه الإسلامي التي يمكن الأخذ بها عند الفصل في المنازعات، والضمير القانوني القومي يتمثل هنا في أحكام القضاء المعاصر والمبادئ العامة للقانون. فالتفسير الذي اعتمده القضاء للنصوص المأخوذة من الفقه الإسلامي يجب الرجوع إليه أولاً.

وطبيعي أن هذا التفسير الذي جعل له السنهاوري الأولوية هو الإفصاح المكتوب المحتج به عن الضمير القانوني المعاصر. إنه نصوص القانون القديم (الفقه الإسلامي) كما فهمها المعاصرون وطبقوها على واقع الحياة المتجدد. ثم تأتي بعد ذلك كتب الفقه القديم مع عدم التقيد بمذهب بعينه. على أن يأخذ من أحكام هذا الفقه بالتنسيق ما بين هذه الأحكام والمبادئ العامة التي يقوم عليها التشريع المدني

في جملته. ولكن ما هي المبادئ العامة للقانون المدني في جملته؟ هنا لا نجد إجابة صريحة على هذا السؤال، ولو على سبيل التمثيل. هل هي مبدأ سلطان الإرادة وقدسية العقد والمسئولية الخطئية. ولكن هذه المبادئ ذاتها دخلت عليها كثير من القيود التي حدث كثيراً من إطلاقها. ولا نشك في أن هذا القيد الذي وضعه شارع القانون المدني الجديد إنما أريد به تجنب التصادم بين بعض اجتهادات الفقه القديم وبين قيم المجتمع المعاصر. وهذا ما يلقي ضوءاً على كون أن الشريعة الإسلامية قد جاءت في تعداد المصادر الرسمية بعد العرف. فالعرف في المقام الأخير هو روح الأمة وضميرها، وأراد الشارع أن يكون هذا العرف مقيداً لاجتهادات الأقدمين من فقهاء الشريعة الإسلامية وسابقاً عليها.

وخلاصة القول إن اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً رسمياً للقانون المدني ومصدراً تاريخياً لبعض النصوص وإنما أراد به الشارع لا مجرد نقل اجتهادات السلف على سبيل التعبد كما يحاول البعض اليوم، وإنما الاستنهاض البصير للثقافة القانونية القومية بما يناسب حاجات عصر متغير. ويرادو السنهوري واضع القانون المدني الجديد حلم عزيز أن تكون الشريعة الإسلامية هي الأساس الأول الذي يبنى عليه التشريع المدني^(١). ولكنه يرى أن تحقيق هذه الأمنية مشروط بأن تقوم نهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية في ضوء القانون المقارن. أي أنه لا يرى أن تؤخذ أحكام الفقه الإسلامي لتطبق على واقع المجتمع المعاصر بمعزل عن الثقافة القانونية العالمية السائدة أو بمعزل عن حاجات عصر جديد تفصله عن عصر الفقه القديم عشرات القرون. إنه هنا لا ينطلق من مبدأ الحاكمية الفج الذي يسبغ الراحة والطمأنينة على القائلين به ولتذهب بعد هذا نظم المجتمع وقوانينه وقيمه وحاجاته هباء منثوراً. بل ينطلق السنهوري من مبدأ قومية القانون الذي تعد الشريعة الإسلامية إحدى ركائزه الرئيسية، وفارق بين كلا المذهبين. وبطبيعة الحال، أن النزعة القومية في القانون التي أدت إلى وضع القانون المدني الجديد ليست مجرد نزعة فكرية رومانسية لنفر من القانونيين الحالمين، بل إنها نزعة أصيلة ارتبطت بما كان يروج في المجتمع من تطور اقتصادي واجتماعي شامل، والمقارنة بين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في مصر عند وضع التقنين المدني

الأهلى وتلك الأوضاع عند وضع التقنين الجديد تلقى الضوء باهراً على الفروق الشكلية والموضوعية بين كل من التقنينين. فى أواخر القرن التاسع عشر لم تكن الوطنية الاقتصادية المصرية قد تشكلت بعد، بل كان الاقتصاد المصرى فى أغلبه فى يد طبقة من الوافدين الأجانب الذين كانت حاجاتهم إلى الوضوح واليقين القانونيين أمراً لازماً للتعامل مع هذا المجتمع التقليدى، ومن جانبها كانت النزعة الوطنية إلى الاستقلال والمساواة بين الوطنيين والأجانب ترتفع يوماً بعد يوم، وكان التقنين المختلط ثم الأهلى هو الحل الأمثل للوصول إلى اليقين القانونى من ناحية وخطوة نحو التخلص من الامتيازات الأجنبية من ناحية ثانية.

أما فى منتصف القرن العشرين حين صدر التقنين المدنى الجديد فقد كان الأمر مختلفاً، لقد تشكلت الرأسمالية الاقتصادية المصرية كطبقة ناهضة لا يكفها فقط الوضوح واليقين القانونيان بل أصبح النضج القانونى مطلباً لازماً للنهوض الاقتصادى ولم تعد المساواة مع الأجنبى التى كانت إحدى محركات الثورة العربية مطلباً كافياً للوطنية المصرية بل تجاوزته إلى المطالبة بالاستقلال والتميز سواء فى مجال الاقتصاد أو السياسة أو القانون. وقد عبر عن هذا المعنى بوضوح العميد السنهورى بأسلوبه القانونى الرفيع إذ يقول إن القانون المدنى الجديد يفتتح عهداً جديداً: «وتمثل ذلك فى النهضة التشريعية المباركة التى بدأت منذ سنة ١٩٣٦، وقد أرسى أساسها على ماهر باشا باللجان التى ألفها لوضع مشروعات التقنيات الرئيسية، فناظرت هذه الحركة المثمرة المباركة قريبتها التى نبئت ستين عاماً قبلها وانتهت إلى وضع التقنيات المصرية الحديثة التى قامت عليها حياتنا القانونية ولا تزال تقوم على بعض منها حتى اليوم، فما أشبه الليلة بالبارحة، لقد دخلت مصر بالأمس وفى نهضتها التشريعية الأولى عالم القانون الحديث، فخطت خطوة حاسمة فى مدارج تطورها القانونى، وهى اليوم فى نهضتها التشريعية الثانية تخطو خطوة حاسمة أخرى فتنبؤ مكاناً مستقلاً فى الأسرة العالمية للقانون»^(١)

موقف التقنين الجديد من الاتجاهات القانونية العالمية

يحدد الباحثون فى فلسفة القانون المدنى الأسس النظرية للقانون المدنى

التقليدى، أو القانون المدني لرأسمالية القرن التاسع عشر، فى المبادئ التالية: الملكية حق مطلق، العقد شريعة المتعاقدين ولا مسئولية بدون خطأ^(١)، أى فى مبدأ سلطان الإرادة وقداسية العقد، ومبدأ إطلاق حق الملكية، ومبدأ المسئولية الخطئية.

هذه المبادئ كمبادئ مطلقة لا قيود عليها، لم يعرفها على هذا النحو تاريخ تطور النظم القانونية قديمها وحديثها إلا فى فترة قصيرة نسبياً من التاريخ القانونى وهى فترة إطلاق النظام الرأسمالى إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

ورغم التعديلات التى أدخلت عبر المراحل المختلفة للتاريخ القانونى على هذه المبادئ بما حد كثيراً من إطلاقها وجعل من الملكية وظيفة اجتماعية، وحد من سلطان الإرادة لاعتبارات النظام العام، وفرض المسئولية لاعتبارات التضامن الاجتماعى، رغم كل ذلك تبقى العناصر القانونية لحق الملكية فى حدود وظيفتها الاجتماعية، وتبقى سلطة الإرادة فى إبرام العقود والتصرفات ولو فى حدود دائرة النظام العام، وتبقى المسئولية عن الخطأ أو لتعادل المغارم والمغانم، تبقى هذه المبادئ مبادئ كبرى للقانون المدنى قد تتناولها يد التعديل وفقاً لظروف المجتمع وفلسفته الاجتماعية ولكنها لا تنال من الأصل الذى قامت عليه، بحيث يصح القول إنها من المبادئ القانونية العامة بين النظم القانونية الناصجة لا تخضع فى أصلها لمبدأ النسبية التاريخية. إن إطلاق مبدأ النسبية التاريخية بحيث تذرو رايحه ثوابت القانون وأصوله من شأنه أن يفقد علم القانون استقلاله وذاتيته ويحوله إلى مجرد تابع هزيل لعوارض الحياة الاجتماعية وتغيراتها العابرة. ولا نريد أن ندخل فى جدل فلسفى حول ثوابت علم القانون ومتغيراته ولكن حسبنا أن نثبت اقتناعنا بأن للقانون ثوابت وله أيضاً متغيرات وأن إطلاق صفة التغير اللحظى على كل البناء القانونى لا يقل مثالية عن إطلاق صفة الثبات على كل أصول القانون وفروعه^(٢).

(١) راجع، ثروت أنيس الأسيوطى، المنهج القانونى بين الرأسمالية والاشتراكية، مجلة مصر المعاصرة، يوليو ٦٨، ص ٦٧٣.

(٢) نحيل فى الحديث عن ثوابت القانون المدنى ومتغيراته إلى الرسالة الآتية على سبيل المثال: د. محمد نصر رفاعى، الضرر كأساس للمسئولية المدنية فى المجتمع المعاصر، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه من كلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٩٧٨، ويتعرض فيها الباحث لتطور المسئولية المدنية من المسئولية القائمة على الخطأ الشخصى إلى المسئولية المادية.

ما موقف التقنين المدني الجديد من الأصول التقليدية للقانون المدني. لقد عاصر هذا التقنين التغييرات الهائلة التي حدثت في الفقه والتشريع العالميين على هذه الأصول. وصدر التقنين في وقت لجأت فيه كثير من التقنيات إلى التهذيب من مبدأ إطلاق الملكية ومبدأ سلطان الإرادة والإقرار بالمسؤولية دون خطأ على أساس من مبدأ العدالة وتوزيع الأضرار. ووجد المشرع المدني في ذلك الوقت ما يثد عضده في هذا الاتجاه الوسطى من مبادئ الفقه الإسلامى فاغترف من منهلها كما سبق أن قدمنا.

هذا الاتجاه الوسطى يعبر عنه العميد السنهورى قائلاً: «فطابع القانون المدني الجديد الاعتدال، فهو يرضى الاستقرار، ويطاوع التطور، والاستقرار يمثل فى وصل الحاضر بالماضى والتطور يترأى فى تطلع الحاضر إلى المستقبل».

وقد رد السنهورى الاتجاهات العامة للتقنيات المدنية الحديثة إلى اتجاهين رئيسيين: الاتجاه الأول يتعلق بالمدى العام الذى يسلم به تقنين معين بمبدأ سلطان الإرادة، والحد الذى يفصل فى هذا التقنين ما بين المنطقة التى تنظمها الإرادة والمنطقة التى ينظمها القانون، والاتجاه الثانى يتعلق بمقدار ما ينطوى عليه تقنين معين من نزعة ذاتية ومقدار ما ينطوى عليه من نزعة موضوعية وأى نزعة من هاتين النزعتين هى المتغلبة على الأخرى.^(١)

فمن حيث مدى الأخذ بمبدأ سلطان الإرادة وقف التقنين موقفاً وسطاً بين الفردية المفرطة والجماعية الخانقة. فلا يزال الأصل أن الإرادة حرة فى إحداث ما تشاء من آثار وإنما فى حدود المصلحة العامة ومقتضيات العدالة. فاستبقى المشرع الجديد القيود التى كانت موجودة فى التشريع القديم على مبدأ سلطان الإرادة مثل شكلية بعض العقود، وقيود النظام العام والآداب، والحدود المادية للغبن فى بعض العقود. واستحدث المشرع قيوداً جديدة لم تكن موجودة فى التشريع القديم، فقيده من سلطان الإرادة عند تكوين العقد بأن وسع من نطاق الغبن ليشمل جميع العقود

(١) راجع أيضاً فى تطور نظرية العقد وأثر تغير الظروف الاقتصادية على مبدأ سلطان الإرادة رشوان حسن رشوان أحمد، أثر الظروف الاقتصادية على القوة الملزمة للعقد، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه من كلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٩٩٤. السنهورى المرجع السابق ص ٧٤.

منعاً للاستغلال (م ١٢٩) ، وقيد القانون مبدأ سلطان الإرادة فى حالة عقود الإذعان (م ١٤٩) وجعل لإرادة الأغلبية سلطة على إرادة الأقلية فى إدارة المال الشائع (مواد ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٢) ، كما قيد من سلطان الإرادة عند تنفيذ العقد وفقاً لنظرية الحوادث الطارئة (م ١٤٧ / ٢) ، وطبق هذه النظرية تطبيقاً خاصاً فى عقدى الإيجار والمقولة .

إذن أخذ المشرع بمبدأ سلطان الإرادة كأصل عام وقيده فى كثير من الحالات لاعتبارات العدالة والمصلحة ، وبالمثل أخذ المشرع بالاتجاه الذاتى الفردى فى الالتزام باعتباره رابطة بين شخصين وإن انحاز إلى المذهب المادى فى كثير من المواضع اعتداداً منه بالآثار القانونية الفعلية التى تترتب على الالتزام عندما يخرج إلى حيز الواقع متميزاً عن إرادات أطرافه^(١) .

نفس هذا الموقف الوسطى اتخذه التقنين الجديد فى مجال الملكية ، فرغم إقراره بالملكية الفردية وحمايته لها بما يتفرع عنها من حقوق الاستعمال والاستغلال والتصرف إلا أنه قفز قفزة واسعة فى جعل الملكية وظيفة اجتماعية أكثر منها حقاً فردياً ، وكان المشروع التمهيدى فى المادة ١١٦٢ منه ينص على أنه لمالك الشئ مادام ملتزماً بحدود القانون أن يستعمله وأن ينتفع به وأن يتصرف فيه دون أى تدخل من جانب الغير بشرط أن يكون ذلك متفقاً مع ما لحق الملكية من وظيفة اجتماعية ، وحذفت هذه المادة لا عدولاً عن حكمها وإنما لأنها أشكل بالإيضاحات الفقهية وأن فى التطبيقات التى أوردها المشروع فى النصوص التالية ما يغنى عنها^(٢) . والأمثلة على التطبيقات المقيدة لحق الملكية كثيرة فأوجبت المادة ٨٠٧ على المالك ألا يغلو فى استعمال حقه حتى لا يضر بملك الجار . وأوردت المواد من ٨٠٨ إلى ٨٢٤ قيوداً على حق الملكية فى الشرب والحجرى والمسيل والمرور والحائط المشترك والمظلات وشرط عدم التصرف وما إلى ذلك من القيود ، هذا فضلاً عن القيود الواردة فى نظام الشيوع وملكية الطبقات وملكية الأسرة التى تؤكد سلطة الأغلبية على الأقلية .

(١) السنهورى ، المرجع السابق ، ص ٨١ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ، ص ٩٩ .

هذا هو موقف التقنين المدني الجديد من مختلف الاتجاهات التي كانت تتردد في عصره، وهو موقف الوسطية الناضجة التي تأخذ من الماضي وتستوعب متغيرات الحاضر، أى توفق بين اعتبارات الأصالة واعتبارات المعاصرة فى مجال القانون. فهل أثر مرور نصف قرن على صدور القانون على هذا الموقف الوسطى بين الأصالة والمعاصرة. بحيث أصبح تقنيننا المدني بعد مرور هذه المدة أقل أخذاً بأسباب المعاصرة القانونية وأكثر تمسكاً بسلفيته. سنحاول فيما يلى أن نقدم عناوين رئيسية للإجابة على هذا التساؤل.

الخروج عن مظلة التقنين

لم تكد تقضى سوى سنوات أربع على صدور التقنين المدني الجديد وسنوات ثلاث على بدء نفاذه إلا وقد شهدت مصر أهم حدث فى تاريخها المعاصر أحدث تغيرات جذرية فى القيم القانونية التى قام عليها التشريع وهو قيام ثورة يوليو سنة ١٩٥٢. ولم يعد الموقف الوسطى الذى اتخذه المشرع المدني كافياً للاستجابة للقيم التشريعية الجديدة إذ توسع المشرع فى مفهوم النظام العام الذى يمثل قيداً صارماً على مبدأ سلطان الإرادة بشكل يأباه الضمير القانونى التقليدى. ولم يعد حق الملكية مجرد وظيفة اجتماعية بحيث تصبح القيود على مباشرة هذا الحق مشروعة بشكل استثنائى، وإنما أصبحت الملكية الفردية فى كثير من الحالات ينظر إليها على أنها نظام ضار اجتماعياً. وقد ترك المشرع التقنين المدني فى أغلب الحالات وشأنه وسار يشرع مجالات بأكملها من العلاقات القانونية بقوانين خاصة بمعزل عن التنظيم القانونى الذى يحتويه التقنين بين دفتيه.

وهكذا خرجت من تحت مظلة التقنين مجالات قانونية بأكملها منها على سبيل المثال ملكية الأراضى الزراعية وعلاقات الإيجار المتعلقة بها حيث خضعت لقوانين الإصلاح الزراعى، وإيجارات الأماكن السكنية حيث خضعت لقوانين الإيجار المتلاحقة، وعلاقات العمل حيث أفرد لها قانون مستقل هو قانون عقد العمل الفردى ثم قانون العمل الموحد، والقواعد المتعلقة بالجمعيات الخاصة وغيرها.

فمن حيث الشكل ضاقت دائرة العلاقات القانونية التى يحكمها التقنين المدني وخرجت من هذه الدائرة مجالات كثيرة من العلاقات القانونية. وهكذا تناثرت

أحكام التقنين بين مجموعة من القوانين الخاصة تفتقر إلى التجانس والاتساق القانوني الذي يكفله التقنين. وهذه القواعد التي خرجت عن إطار التقنين أراد لها المشرع أن تكون في أغلبها قواعد قانونية أمرة لا يجوز الاتفاق على مخالفتها. وبهذا حل التنظيم القانوني الأمر محل التنظيم الإرادي التعاقدى. بل إن عدداً كبيراً من هذه القواعد أصبح مكفولاً بجزاء جنائي يوقع على من يخالفها.

وقد يكون ذلك راجعاً في شق منه إلى ضمور الإحساس لدى المشرع في ذلك الوقت بأهمية الشكل الفني للتقنين كأسلوب من أساليب السياسة التشريعية الصحيحة الأمر الذي أدى مع الوقت إلى استثناء ظاهرة النمو المتزايد للتشريعات خارج دائرة التقنين. وبالنسبة للتقنين المدني أفصحت هذه الظاهرة عن نفسها في كثير من المجالات، ونضرب لذلك مثلاً بالتشريعات الصادرة بشأن المعاملات الواردة على الأرض الزراعية التي صدرت فيها عشرات من التشريعات. وكذلك التشريعات المنظمة لإيجارات الأماكن، فرغم تنظيم القانون المدني لعقد الإيجار تنظيمياً تفصيلياً إلا أن التشريعات الاستثنائية والخاصة المنظمة لعقود إيجار الأماكن لم تتوقف منذ الحرب العالمية الأولى حتى وقتنا الراهن، ولم تعد هذه التشريعات من قبيل التشريعات الاستثنائية التي تنفذ في أوقات الحرب والظروف الطارئة وإنما أصبحت تشريعات عادية خاصة تمثل إلغاء ضمناً لنصوص القانون المدني.

العودة إلى التقنين

وبدأ من أوائل السبعينيات ومع بداية العودة إلى الأخذ بالمشروع الاقتصادي الحر أخذت تظهر على استحياء في البداية ثم بوجه سافر مؤخراً الدعوات إلى التخلي عن التشريعات الخاصة التي تعدت على مجال القانون المدني والعودة مرة ثانية إلى هذا القانون لكي ينظم بطريقة شاملة العلاقات المدنية بأكملها. ظهرت هذه الدعوة في مجال العلاقات الإيجارية وفي مجال تنظيم الجمعيات وفي مجال ملكية وإيجار الأراضي الزراعية وأحياناً ما تظهر في مجال علاقات العمل. هل يعنى هذا أن التقنين المدني كان مرتبطاً بالحقبة الليبرالية الاقتصادية، الإجابة قطعاً بالإيجاب، ولكن المشرع المدني وقتئذ هذب هذه الليبرالية بنصوص تتلافى مساوئ الإفراط في إطلاق الملكية وسلطان الإرادة.

هذه الدعوة إلى العودة إلى التقنين تحققت جزئياً في مجال علاقات الإيجار وفي مجال الأراضي الزراعية، ولكن المشرع مازال متردداً عن حق في المساس بالمكاسب الاجتماعية التي تحققت لقطاعات شعبية عريضة في غيبة التقنين المدني.

ويثور السؤال ملحاً: هل تبقى على هذا التشتت القانوني في مجال تنظيم العلاقات المدنية خشية المساس بحقوق اكتسبت في ظل قوانين خاصة صدرت طوال العقود الثلاثة الماضية مع ما يمثل ذلك من فوضى قانونية وتناثر في الأحكام والقواعد وغياب للمنطق الكلي الحاكم لتنظيم العلاقات المدنية؟ أم نعيد النظر في القانون المدني من حيث مبادئه العامة وتفصيلاته وندخل في حظيرته بعد التعديل إلى القواعد التشريعية التي صدرت لتنظيم مجالات مختلفة خارج دائرة التقنين؟

والإجابة على ذلك أن إعادة النظر في التقنين المدني اليوم أوجب منه عندما أعيد النظر في التقنين الأهلي. ولعل هذا التقنين الأخير كان أوفر حظاً من لاحقه إذ أتيح له أن تهذب مبادئه وتبلور نظرياته وأحكامه خلال مدة سبعين سنة متصلة من التطبيق القضائي. أما التقنين الجديد فلم يقدر له أن يطبق كاملاً شاملاً إلا سنوات ثلاث ثم أخذت تقتطع منه بالتدريج مجالات متكاملة للتنظيم القانوني، ولعل الأمر لو كان قد ترك للقضاء المصري لكي يلائم التقنين من متطلبات المجتمع المتغير لكان قد صاغ من النظريات والأحكام التي تحقق أهداف المشرع والتي من أجلها أصدر التقنينات الخاصة.

وعلى أية حال، فإن الدعوة إلى العودة إلى التقنين لا تهدف إلى تغافل التغيرات القانونية والاجتماعية التي حدثت في العلاقات المدنية في غيبة التقنين فهذا أمر غير ممكن وغير مقبول. وإنما ندعو إلى إعادة النظر في الركائز النظرية للتقنين لتستوعب ولو بقدر فلسفة التشريعات اللاحقة عليه. وبذور هذا الاستيعاب موجودة في التقنين ذاته. إن تقييد حق الملكية في حدود وظيفتها الاجتماعية موجود في صلب التقنين، وتقييد سلطان الإرادة إذا تعارضت مع المصلحة الاجتماعية موجود في نصوص التقنين، ومبدأ حماية الطرف الضعيف يفصح عن نفسه في كثير من نصوص التقنين. فليس التقنين المدني إذن بغريب عن الأهداف

التشريعية التي صدرت بها القوانين الخاصة، وكل ما هو مطلوب عند إعادة النظر في التقنين المدني أن نعود بالمجالات التي خرجت عن دائرة التقنين إلى حظيرته مرة أخرى، وأن نطوع القيم التشريعية الكبرى الحاكمة للتقنين بما يتسوعب أهداف التشريعات اللاحقة من ناحية، وبما يؤمن الحفاظ على المكاسب الاجتماعية للطبقات الشعبية من ناحية ثانية.

التشريع كأداة

للضبط الاجتماعي

التشريع Legislation هو مجموعة

القواعد القانونية المكتوبة الصادرة

عن السلطة صاحبة التشريع فى الدولة. ولا يتطابق التشريع مع القانون،

فالقانون هو مجموعة القواعد العامة المجردة الملزمة التى تحكم العلاقات

الاجتماعية داخل المجتمع بالتوفيق بين المصالح الاجتماعية، أو بترجيح بعض

هذه المصالح على البعض الآخر وفقاً لفلسفة قانونية تسود فى المجتمع فى فترة

من فترات تطوره. فالتشريع هو أحد مظاهر القانون أو تجلياته، ولكنه لا

يستغرق المفهوم الكلى للقانون. فثمة أنظمة قانونية لا يحتل فيها التشريع

مكاناً بارزاً كمصدر من مصادر القانون، كالنظام القانونى الأنجلوسكسونى

الذى يعتبر العرف ممثلاً فى السوابق القضائية المصدر الرئيسى للقانون فيه،

بل إن نضج الأنظمة القانونية الكبرى وازدهارها من الناحية التاريخية لم

يكن بفعل التشريع، بل بفعل الجهد العلمى القانونى المسمى بالفقه -Juris-

prudence، والأمثلة على ذلك من تطور القانون الرومانى وتطور الشريعة

الإسلامية خير شاهد، حيث لعب الفقه أكثر الأدوار أهمية فى

عملية النضج القانونى لكل من النظامين.

ويرجع علماء تاريخ القانون أصل تسمية التشريع *Leges* من الناحية الفنية إلى العصور الأولى لتطور القانون الروماني، فقد كان الرومان يطلقون كلمة *Leges* على القوانين التي تصدرها المجالس الشعبية تمييزاً لها في بداية الأمر عن قرارات الشيوخ *Senatus Consulta*^(١)، ثم أصبحت كلمة *Legislatio* في القانون الروماني تشير إلى القواعد القانونية المكتوبة الصادرة عن المجالس التي تملك وضع القانون أيّاً كانت تسميتها.

على أن التشريع بمعناه الفني عرف في المجتمعات القديمة التي وجد فيها جهاز قوى للدولة المركزية قادر على ضبط العلاقات الاجتماعية. وتقدم مصر نموذجاً

(*) نُشر هذا البحث في المجلة الجبائية القومية، المجلد السابع والثلاثون، العددان الأول والثاني، مارس / يولييه ١٩٩٤، كمقدمة لدراسة أشمل عن العملية التشريعية في مصر أشرف عليها المؤلف.

(١) د. محمد نور فريحات، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٥٠.

واضحاً للمجتمعات التي عرفت التشريع في عصورها المبكرة.

فقد كان الملك في مصر القديمة باعتباره إلهاً أو نائباً عنه هو المشرع الوحيد بالبلاد. وتبلورت واتضحت تماماً السلطة التشريعية للملك الفرعوني منذ عهد الأسرة الرابعة (٢٩٠٠ - ٢٧٥٠ ق.م). وينسب أول التقنيات التي عرفها العصر الفرعوني إلى «نخوت» الإله احملى للدلتا ومكتشف الكتابة عند المصريين. وهذا أمر له دلالة في ارتباط التشريع بالنص المكتوب عند المصريين. إلا أن أول مشرع إنساني في مصر القديمة هو الملك مينا الذي قام بتوحيد الوجهين (٣٢٠٠ ق.م) بإصدار عدد من التشريعات تعمل على حماية الوحدة السياسية بمجموعة من التشريعات الموحدة. على أن أعظم المشرعين الفراعنة قاطبة كان هو الملك المصري حورمحب أول ملوك الأسرة التاسعة عشرة (١٣٠٠ ق.م) الذي جاء إلى الحكم والاضطراب والفوضى يسودان البلاد عقب ثورة إخناتون الدينية، فأصدر عدداً من التشريعات تهدف إلى إقرار الأمن والنظام وتنظيم المرافق الإدارية بالدولة، ووضع عقوبات رادعة على الجرائم الاقتصادية.

ويذكر لنا المؤرخ الإغريقي ديودور الصقلي أن مصر عرفت في التاريخ الفرعوني وحتى الفتح الفارسي (٥٢٥ ق. م) تقنينات خمسة للملك خمسة هم على وجه التحديد: مينا (مؤسس الدولة المصرية) وساسوميس من ملوك الأسرة الرابعة، وسيوسيس من الأسرة الثانية عشرة وبكخوريس من الأسرة الرابعة والعشرين وأمازيس من الأسرة السادسة والعشرين، وأضاف إليها تقنين الملك دارا الفارسي الذي قام بتجميع القوانين المصرية السابقة على عهده^(١).

واستمر التشريع يلعب دوره كمصدر غالب من مصادر القانون في مصر في العصور اللاحقة. ففي العصر البطلمي صدر عديد من التشريعات عن الملك، كان أغلبها ذا طابع اقتصادي يكرس سياسة الاحتكار الاقتصادي التي اتبعتها البطالمة، كما صدرت تشريعات عديدة عن المجالس الشعبية في المدن الحرة (الإسكندرية ونقراطيس وبطلوميس).

وفي مصر الرومانية طبق الولاة الرومان التشريعات الصادرة في عاصمة الدولة الرومانية وهي الدساتير الإمبراطورية وقرارات مجلس الشيوخ، فضلاً عن المنشورات التي كان يصدرها الولاة أنفسهم، والتي كانوا يضمنونها القواعد التي سيمرون عليها طوال فترة حكمهم للبلاد.

ورغم تطبيق أحكام المذاهب الإسلامية في مصر بعد الفتح الإسلامي، الشيعة منها والسنية، إلا أن التشريع مثلاً في قرارات وأوامر الولاة والسلطين ظل مصدراً غالباً من مصادر القانون فيما كان يسمى بأمور السياسة الشرعية.

وفي الدولة العثمانية عرف التشريع كمصدر للقانون منذ العصور الأولى، وكانت أغلب التشريعات تتعرض لما يعرف اليوم بعلاقات القانون العام، أي تنظيم مسائل الحكم والإدارة والضرائب فضلاً عن مسائل التجريم والعقاب. أما علاقات القانون الخاص فقد كانت متروكة لأحكام الشريعة الإسلامية. وكان التشريع العثماني يصدر في شكل فرمان من السلطان أو من يفوضه في ذلك كالصدر الأعظم أو ولاة الأمصار. إلا أن العمل قد جرى، سواء على المستوى

(٢) محمد نور فرحات، تاريخ القانون المصري في العصور القديمة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٦.

المركزي أو على مستوى الولايات ، على استشارة الديوان ، الذي لم يكن لرأيه قوة إلزامية ، وإنما كان يؤخذ برأيه على سبيل الاستئناس .

الوجود التشريعي والفعالية التشريعية

كان التشريع إذن في التاريخ المصري هو المصدر الغالب من مصادر القانون ، نتيجة لكون مصر طوال تاريخها محكومة بسلطة مركزية قوية ، تبسط سلطانها على البلاد ، وتعتبر عن هذا السلطان في شكل تشريعات تصدرها كلما كان ثمة داع لذلك ، ومع ذلك فما يلاحظه الباحثون في تاريخ القانون المصري أن كثيراً من هذه التشريعات كان أمرها عند التطبيق يختلف تماماً عما أراده بها واضعوها ، فقد كانت إما أن تمتزج بأعراف المصريين ليخرج من هذا الامتزاج مضمون قانوني متميز تماماً عن مضمون نص التشريع ، وإما أن تتحول بفعل الترك والإهمال واعتياد التجاهل والمخالفة إلى نصوص فارغة لا وجود لها في الواقع ، تقوم شاهداً على اغتراب القانون عن واقع المجتمع .

ذلك أن علماء فلسفة القانون يميزون بين وجود القانون Legal Validity وفعالية القانون Legal Effectiveness . فإن يكون القانون موجوداً وشرعياً يعني أن يكون صادراً شكلاً ممن يملك إصداره ، وفقاً للقواعد والإجراءات التي ارتضاها المجتمع لسن القاعدة القانونية . أما فعالية القانون فامر آخر ، إذ إنها تفترض اقتناع أعضاء الجماعة بأن تطبيق القاعدة القانونية شرط لازم لحسن سير حياتهم الاجتماعية وضبط علاقاتهم . أما إذا استقر في وجدان أعضاء المجتمع أن قانوناً ما يجلب مضرة أكثر مما يجلب منفعة ، ويحدث به الظلم أكثر ما يشيع به العدل ، فمسير هذا القانون التجاهل والنيكران مهما تسلحت قواعد هذا القانون بجزاءات . ولهذا يقال إن القاعدة العرفية دائماً ما تكون قاعدة فعالة Effective أى مطبقة في الواقع ، لأنها صيغت ونمت تدريجياً في ضمير الجماعة ، ولم تمل عليها من أعلى كما هو الحال بالنسبة للقاعدة التشريعية .

الجانب الخارجي والجانب الداخلي للقاعدة التشريعية

وسلطة الدولة التي تقف وراء القاعدة التشريعية تمدها بالهيبة والنفوذ ليست شرطاً كافياً لضمان فعاليتها . فجزاء القاعدة القانونية مهما كان شديداً وحاسماً ،

لا يستطيع أن يكفل التغلغل الاجتماعي لهذه القانونية في نسيج حياة وعلاقات المجتمع. ولذلك يميز فلاسفة القانون بين جانبيين من جوانب النظام القانوني: الجانب الخارجي للنظام القانوني External Aspect والجانب الداخلي له Internal Aspect^(١). فالجانب الخارجي هو ذلك الذي يلاحظه المراقب الخارجي لقواعد هذا النظام، ويتمثل في وجود مجموعة من القواعد القانونية المصحوبة بجزاء سواء أكانت هذه القواعد تتمتع بقدر من الفعالية والكفاءة لحكم العلاقات الاجتماعية أم لا، وسواء حظيت هذه القواعد برضاء أعضاء الجماعة أم أنها تعتمد في تطبيقها على عنصر القهر والإجبار. أما الجانب الداخلي للقاعدة القانونية فهو ذلك الجانب الذي لا يدركه إلا مخاطبون بأحكام القاعدة القانونية عندما يستشعرون أن أحكام هذه القاعدة أصبحت جزءاً لا يتجزأ من إدراكهم لنموذج علاقاتهم بالآخرين، وعندما يوقنون أن امتثالهم لها هو شرط ضروري ولازم لاستقامة حياتهم الاجتماعية. عندئذ فقط عندما يتوفر الجانب الداخلي للقاعدة القانونية والتشريعية ونستطيع أن نقول، باطمئنان، إن التشريع ليس مجرد أداة من أدوات القهر بل هو وسيلة لتحقيق المصلحة. إنه نفس الفرق بين القوة والعدل.

التشريع والضبط الاجتماعي

التشريع إذن هو وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي، أي أنه أداة لضبط السلوك والتحكم فيه داخل المجتمع، شأنه في ذلك شأن العرف، والدين، والأسرة ووسائل الإعلام، والمدرسة، وغير ذلك من أدوات ومؤسسات ضبط السلوك الاجتماعي. ودون الدخول في الخلافات القائمة بين مدارس علم الاجتماع حول تعريف الضبط الاجتماعي فهو قدرة المجتمع على حمل الأفراد على تشكيل سلوكهم على نحو معين، تحقيقاً لأهداف معينة، ومصالح محددة، يرى ترجيحها في مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعي.

(١) انظر: H.L. A. Hart, The Concept of Law, Oxford, 1961, pp. 126-127. وانظر شرحاً لهذه الفكرة في كتابنا، الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، القاهرة ١٩٨١، ص ١٥٦ وما بعدها.

وبهذا المعنى فإن التشريع الكفء الذى يرمى له تحقيق أهدافه لا يجب - كما أسلفنا - أن يستند فى فاعليته إلى مجرد الجزاء المادى الذى يلحق بالقاعدة التشريعية لتأمين الامتثال لأحكامها، بل يجب أن يعمل على استنهاض الاقتناع الذاتى لأعضاء المجتمع بأهمية التشريع لهم وفائدة تطبيق أحكامه على علاقاتهم.

ومن هنا فإن المشرع الرشيد لا يجب أن يركن ويطمئن إلى مجرد سلطته فى سن التشريعات، وإلى ما يلحق بهذه التشريعات من مختلف أنواع الجزاءات، لأن كل هذه المظاهر وإن كانت كافية للتشريع كأداة للقهر، إلا أنها ليست كافية لتحقيق وظيفة التشريع فى ضبط السلوك الاجتماعى.

فلابد للتشريع الكفء الرشيد أن يراعى مجموعة من المعطيات الثقافية والاجتماعية عند خروجه إلى حيز الوجود، وأن يهدف إلى تحقيق أهداف اجتماعية مشروعة يقبلها المجتمع ولا يرفضها.

وقد شغلت قضية القيود التى تقيد مضمون القانون الوضعى أو التشريع وغاياته، شغلت هذه القضية الفكر القانونى منذ فجر التاريخ. وقامت نظريات القانون الطبيعى بمضامينها المختلفة والمتباينة منذ عصر فلاسفة اليونان وحتى العصر الحديث بأكثر الأدوار أهمية فى محاولة فرض القيود الأخلاقية والاجتماعية على المشرع الوضعى حتى يخرج تشريعه تشريعاً عادلاً. فتحدث فلاسفة اليونان عن القانون الطبيعى الذى يكمن فى جوهر الأشياء، والذى يجب على القانون الوضعى أن يتحذيه. وأقام فلاسفة العصر الوسيط المقابلة بين القانون الأزلئ والقانون الإلهى والقانون الطبيعى والقانون الإنسانى (سانت توماس الأكوينى)، كما جعل سانت أوغسطين من القانون السائد فى مدينة السماء نموذجاً للقانون الذى سنه الإنسان فى مدينة الأرض. وفى العصر الحديث جعل فلاسفة الحقوق الطبيعية من هذه الحقوق غير القابلة للتنازل عنها قيداً على السلطة السياسية عند قيامها بسن تشريعاتها الوضعية. وهذه النظريات الأخيرة هى أساس المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان، باعتبار أن هذه الحقوق لصيقة بالإنسان فى حالة الفطرة، ولم يتنازل عنها للسلطة السياسية، وبالتالي لا يجوز للتشريع الوضعى أن يعتدى عليها.

وقضية صحة ما تطرحه هذه النظريات من أفكار من الناحية التاريخية أو الواقعية ليست قضية مطروحة على بساط البحث الآن، وإنما تهمنا الإشارة إلى أن محاولات فرض قيود أخلاقية، أو حتى قيود نفعية على المشرع الوضعي، هي محاولات لم تتوقف طوال رحلة التاريخ الإنساني.

ليس لنا إذن عند حديثنا عن العملية التشريعية في مصر أن نكتفى بتناول التشريع كمعطى سلطوى لا غلثك حياله إلا التسليم والانصياع، بل علينا أن نتقدم خطوة أكثر إيجابية من ذلك بتأمل شروط فعالية التشريع، أى الشروط التى بدونها لا يمكن للتشريع أن يؤدى وظيفته كأداة فعالة من أدوات الضبط الاجتماعى، وقد رأينا أن ذلك يتحقق من خلال مدخلين:

أولهما: التشريع والديموقراطية.

وثانيهما: العمومية والتجريد فى التشريع من الناحية الموضوعية

التشريع والديموقراطية

والمبدأ الديموقراطى الذى هو شرط لكفاءة التشريع وفاعليته يحيط بالتشريع من جانبيه:

من حيث مصدره، بحيث يتطلب أن يكون المجلس التشريعى منتخباً بطريقة ديموقراطية، وأن تكون عملية وضع التشريع ذاته قد تمت داخل المجلس بأسلوب ديموقراطى، ومن حيث هدفه، بأن يكون الهدف النهائى للتشريع ترسيخ الديموقراطية وإشاعة مناخها داخل المجتمع، ولا يغنى المصدر الديموقراطى للتشريع كما لا يغنى الأسلوب الديموقراطى فى وضع التشريع عن ضرورة أن يكون التشريع ذا هدف ديموقراطى، والعكس أيضاً صحيح.

والديموقراطية كقيمة تحيط بالتشريع على هذا النحو لا ينظر إليها كمجرد قيمة سياسية فاضلة تؤمن حق المواطنين فى المشاركة السياسية، ولكن وبالدرجة الأولى كشرط ضرورى حتى يكون التشريع الصادر عن المجلس التشريعى تشريعاً فعالاً يؤدى دوره المنوط به فى ضبط العلاقات الاجتماعية، بما يحقق العدل للمواطنين، والاستقرار للمجتمع.

وغيبة قيمة الديمقراطية من التشريع تؤدي إلى اغتراب التشريع عن الواقع الاجتماعي بمعنى أن يصبح للتشريع المظهر الخارجي للقاعدة القانونية دون أن يكتسب خصائص الجانِب الداخلي لهذه القاعدة، والذي يتمثل في إحساس المواطنين بضرورة تطبيق نص التشريع لما يحققه من فائدة لهم، فيصبح التشريع بهذا تشريعاً بالجبر وليس تشريعاً بالاقتناع، فإذا خفت سلطة الجبر في المجتمع لسبب أو لآخر تحول التشريع إلى نص فارغ لا مضمون له.

ولا نريد في حديثنا عن التشريع والديموقراطية أن نسبق بالحديث التفصيلي عما هو داخل في مضمون مباحث خارج إطار هذه الدراسة، خاصة ذلك المبحث المتعلق بالتشريع السياسي، ولكن يكفي في هذا المقام أن نشير في عجلة إلى أن أياً من الدساتير المصرية المتعاقبة بدءاً من دستور سنة ١٩٢٣ حتى دستور ١٩٧١ لم يوضع بطريقة ديموقراطية صحيحة. فلم يتم وضع دستور في التاريخ المصري بواسطة هيئة تأسيسية انتخبها الشعب، بل كل الدساتير المصرية بلا استثناء وضعتها لجان شكلتها الحكومة، وكانت هذه اللجان قبل يوليو ١٩٥٢ يغلب على عضويتها كبار ملاك الأراضي الزراعية والوجهاء والأعيان.

فدستور ١٩٢٣ الذي يتغنى الكثيرون بديمقراطيته وليبراليته وضعت لجنة من ثلاثين عضواً، شكلتها وزارة عبد الخالق ثروت، يتصدرهم الوجهاء والأعيان، أطلق عليها سعد زغلول لجنة الأشراف، لأنه كان يرى أن الدستور يجب أن تضعه جمعية تأسيسية منتخبة، وليست لجنة حكومية.

ورغم المضمون الليبرالي الذي احتواه دستور ١٩٢٣، إلا أن تجربة التاريخ المصري الحديث والمعاصر أثبتت أن النصوص الليبرالية لا تعني شيئاً مالم تحرسها إرادة شعبية واعية قادرة على صون ديموقراطيتها من الاعتداء عليها أو انتهاكها.

ففي مجتمع يرسخ أغلب أعضاؤه في أغلال الأمية والفقر تصبح كل النصوص التشريعية ذات المضمون الديموقراطي مجرد واجهات براق لا تعني شيئاً على أرض واقع قفر مجذب.

ومن هنا، فإن علاقة التشريع بالديموقراطية لا يكفي فيها أن يعلن النظام السياسي أخذه بأسباب الديمقراطية الليبرالية بمفهومها الحديث، بل لابد مع ذلك

وقبل ذلك من توفير الشروط الاجتماعية للديموقراطية، فالديموقراطية أولاً وأخيراً هي حق الشعب في الاختيار، ولن يكون الشعب قادراً على الاختيار إلا إذا كانت إرادته بريئة من عيوب الإرادة، وأول عيب من عيوب الإرادة الشعبية الجهل والأمية والعصبية والقبلية والطائفية والتخلف الاجتماعي والاقتصادي.

ومن هنا تصبح قضية التنمية بمعناها الشامل لصالح القاعدة العريضة من الجماهير شرطاً لكفاءة التشريع، مادامت إشاعة الديموقراطية مشروطة بإحداث هذه التنمية، ومادام التشريع الكفء الفعال معلقاً على وجود ديموقراطية حقيقية.

أما بعد قيام ثورة ١٩٥٢ فقد تراجعت قضية الديموقراطية - بمعناها اللبيرالي الشكلي - إلى مؤخرة اهتمام صانعي السياسة المصرية، وبالتالي تحولت الدساتير المصرية المؤقتة منها والدائمة إلى صياغات كلية لما يراه القادة العسكريون من ضوابط للحركة السياسية والاجتماعية. وتحول التشريع، حتى ولو كان صادراً عن مجالس تشريعية منتخبة انتخاباً صورياً، إلى تعليمات صادرة من القيادة العسكرية تفرغ خبراتها وتصوراتها (مستعينة بمجموعة التكنوقراط) عما يجب أن يكون عليه السلوك الاجتماعي في ضوء التحديات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواجهها في كل مرحلة تاريخية معينة.

ولا نقصد بذلك أن نقدم للقارئ تحليلاً للتشريعات التي صدرت منذ الثورة من وجهة نظر علاقة التشريع بالديموقراطية، ولكن يهمننا أن نشير إلى أن غيبة الديموقراطية كقيمة تشريعية عن تشريعات ثورة يوليو ١٩٥٢، رغم ما حققته هذه التشريعات من تغييرات جذرية في البنية الاجتماعية والاقتصادية للبلاد، هو الأمر الذي جعل هذه التشريعات كالأشجار الباسقة التي لا جذور لها، ومكنت عوامل التغيير من العصف بها دون مقاومة تذكر، مع اختلاف التوجهات السياسية والاجتماعية للقيادة المصرية منذ عام ١٩٧١ بعد رحيل عبد الناصر. وهذا الانقلاب التشريعي الذي شهدته البلاد منذ ذلك الوقت هو خير دليل على علاقة التشريع بالديموقراطية، باعتبار أن الديموقراطية شرط رئيسي لكفاءة التشريع ورسوخه في البنية الاجتماعية. بل إننا نحازف بالقول إن إحدى السمات التاريخية للسياسة التشريعية في مصر هي مخاصمة التشريع المصري للديموقراطية

منذ زمن الفراغة وحتى العصر الحديث .

ولا نريد أن نذهب بعيداً في أغوار التاريخ لرصد العلاقة بين التشريع من ناحية والديموقراطية وحقوق الإنسان من ناحية ثانية، ولكن يكفي أن نذكر بما هو معروف من أن المعارضين السياسيين في مصر الإسلامية كانوا يسمون بالبغاة وأهل الفساد، وكانت تنزع ولاية عقابهم من قضاة الشرع، وترك للولاة الذين كانوا يعاقبون على هذه الجرائم بالقتل باعتبارها من جرائم السياسة^(١).

بل حتى عندما هبت رياح الليبرالية على مصر في النصف الأول من هذا القرن، نجد النظام القانوني يطارد كثيراً من الحقوق الأساسية التي يجب أن تكون بمنأى عن الانتهاك التشريعي، ومحللاً للحماية التشريعية، فمُنذ بداية القرن توالى التشريعات التي تصادر الحقوق الديموقراطية للمواطنين بدءاً من القانون رقم ٢٨ لسنة ١٩١٠ ثم قانون التجمهر رقم ١٠ لسنة ١٩١٤ الذي عاقب المتجمهرين إذا زاد عددهم عن خمسة ولم يمتثلوا لأمر رجال السلطة بالتفرق، ثم قانون التظاهر رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣، وقانون المطبوعات رقم ١٦ لسنة ١٩١٠، ثم القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٢٣ بتعديل المادة ١٥١ من قانون العقوبات بتوقيع عقوبة السجن على كل من نشر الأفكار الثورية المغايرة لمبادئ الدستور. ومع بداية سنة ١٩٥٩ صدر عدد كبير من التشريعات المقيدة للحريات سلطت على كل القوى السياسية المعارضة، واستمرت هذه السياسة التشريعية ثابتة لدى المشرع المصري، تستوى فيها الفترات التي أخذت فيها مصر بنظام التنظيم السياسي الواحد مع الفترات التي أخذت فيها بنظام تعدد الأحزاب. إذ ظلت التشريعات تصدر لفرض القيود على الحركة السياسية بالبلاد غير عابثة بالحقوق الأساسية للمواطنين التي نصت عليها المواثيق الدولية.

ولأن السياسة التشريعية في تاريخ مصر الحديث كانت في مجملها سياسة معادية للديموقراطية، أو على أقل تقدير لا تسمح بإشاعة المناخ الديموقراطي، واحترام حقوق الإنسان بالقدر المطلوب داخل المجتمع، فقد أدى ذلك إلى أن

(١) راجع (المادة ١٢٤) من التقنين الجنائي العثماني، منشور في كتابنا، التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٢٩.

أصبحت المجالس التشريعية بقدر أو بآخر، خاصة بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، مجالس تفتقر إلى التمثيل الحقيقي لختلف شرائح الأمة، ولا تنعكس فيها التيارات الفكرية ومختلف المصالح الاجتماعية التي يموج بها المجتمع، وتدين بولائها وإمكانية وجودها واستمرارها في أداء وظيفتها للسلطة التنفيذية، الأمر الذي أوجد في الحياة السياسية المصرية تبعية حقيقية وفعلية من السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية، حتى ولو نصت الدساتير على الفصل بين السلطات واستقلالها.

هذه التبعية الفعلية من السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية انعكست على السياسة التشريعية في أمرين: أولهما أن التشريعات المصرية في أغلبها لا تصدر عن حوار ديموقراطي حر تشارك فيه كافة الشرائح الاجتماعية المعنية بأمور التشريع، وثانيها افتقار عدد من التشريعات إلى صفة العمومية والتجريد بمعناها الموضوعي، وكلا الأمرين بلا شك يفقدان التشريع فاعليته وكفاءته وقدرته على إثبات جدارته في حكم العلاقات الاجتماعية التي سن من أجل تنظيمها. وسنركز الآن على ما نقصده بالمعنى الموضوعي لصفة العمومية والتجريد.

العمومية والتجريد من الناحية الموضوعية

دأب رجال القانون في شروحيهم على تعريف القاعدة القانونية بأنها قاعدة عامة ومجردة، فهي قاعدة عامة لأنها تطبق على كل حالة تتوافر فيها شروط تطبيقها. فلا يتصور أن تطبق القاعدة القانونية إذا تحققت شروطها على بعض الحالات دون البعض الآخر، وفقدان القاعدة القانونية لعموميتها يعدم تماماً أهليتها لتنظيم السلوك الاجتماعي. لأن هذا التنظيم يفترض مبدئياً الالتزام بمبدأ معاملة الحالات المماثلة معاملة مماثلة والقاعدة القانونية قاعدة مجردة بمعنى أنها لم تنشأ أو لم تصدر لتطبق على شخص بذاته، أو على حالة بعينها، وإنما صدرت بناء على فهم متجرد للمصالح العام يتجرد من أمثلة وحالات بعينها.

إلا أن الفقهاء الشكليين للقانون، أي الذين يقتصررون في فهم القانون وتقييمه على النظر إلى الشكل دون المضمون، يكتبون بتطلب توافر العمومية والتجريد في شكل القاعدة القانونية، دون أن يعبأوا بالنظر إلى باعث المشرع، أو إلى تقييم النوايا الحقيقية التي دفعت المشرع إلى إصدار تشريع ما، مع أن النظر إلى هذا

الباعث وإلى تلك النوايا قد يؤدي إلى أن نكشف أن كثيراً من تشريعاتنا الحديثة تفتقر إلى العمومية والتجريد من الناحية الموضوعية.

ونقصد بافتقار التشريع للعمومية من الناحية الموضوعية أن النص التشريعي العام قد يورد على تطبيق قاعدته العامة مجموعة من الاستثناءات، أو يجيز لجهة التطبيق إيراد هذه الاستثناءات، الأمر الذي يفقد القانون - رغم احتفاظه بعموميته الشكلية - تلك العمومية في التطبيق الفعلي، خاصة إذا كان يحال في تحديد الاستثناء إلى مطلق تقدير السلطة التنفيذية، الأمر الذي يفقد القاعدة القانونية من الناحية الفعلية صفة العمومية، وينال من مبدأ الشرعية في الصميم. وظاهرة إجازة الاستثناء من تطبيق القاعدة القانونية ظاهرة منتشرة في تشريعاتنا الحديثة، كما نلاحظ عند دراستنا للواقع التشريعي في مصر في المبحث التالي.

كما أن خبرتنا مع مشرعنا الحديث علمتنا أنه كثيراً ما يظهر خلاف ما يظن، ويعلن خلاف ما يسر بأن يدعى أن القاعدة التشريعية التي يضعها هي قاعدة «مجردة» عن حالات فردية محددة، في حين يكون الباعث على وضع هذه القاعدة معالجة حالة فردية محددة ومعلومة للمجتمع. بل أنه في حالات كثيرة لا يعبا مشرعنا الحديث بالكتمان، فيجهر بأن تشريعاً ما هو تشريع محكوم بحالة محددة وبظروف محددة.

وثمة أمثلة عديدة على تشريعات تصدر لمعالجة حالات واقعية: منها القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي الذي تقضى المادة الخامسة منه بحظر مباشرة الحقوق السياسية على المحكوم عليهم في الجنائية رقم ١ لسنة ١٩٧١ مكتب المدعى العام الخاصة بمن شكلوا مراكز القوى بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

بل يصدق الأمر (افتقار العمومية والتجريد) على بعض مواد الدستور نفسه، فالمادة ٧٧ من دستور سنة ١٩٧١ كانت تحصر مدة انتخاب رئيس الجمهورية في مدتين كل منهما ست سنوات لا يجوز تجديدها، ثم عدلت هذه المادة في استفتاء ١٩٨٠ لاعتبارات سياسية في ذلك الوقت ليست خافية على أحد صرحت بها مذكرة التعديل دون موازنة.

كل هذه التشريعات وغيرها أياً كان مضمونها، عادلاً أو غير عادل، ديموقراطياً أو غير ديموقراطي، يلاحظ عليها من حيث الفن التشريعي أنها خلطت بين صناعة التشريع وصناعة التنفيذ، فالسبب في القرار الإداري الفردي هو حالة فردية واقعية تفصح جهة الإدارة عن إرادتها تجاهها بمناسبة تسييرها لمرفق عام. أما السبب في العملية التشريعية فهو وضع تنظيم للعلاقات الاجتماعية في مجال محدد من مجالات هذه العلاقات يراد له الاستمرار، بصرف النظر عن ملائمت الحلات الواقعية الوقتية والعارضة. وعندما تقوم السلطة التشريعية باستعمال التشريع لمواجهة حالات لحظية طارئة فإنها تكون قد انحرفت بوظيفة التشريع ليقوم بوظيفة التنفيذ.

وغنى عن البيان أن ظاهرة التشريعات غير المخردة هذه من شأنها أن تفقد التشريع صفة الثبات والاستقرار، إذ ستعتاد السلطة التشريعية وضع التشريعات كلما عن طارئ جديد، أو استجذت حادثة. فعندما يفقد المشرع القدرة على التنبؤ بالمستقبل لافتقار الأجهزة التي تقوم بذلك، ولغية الحوار الذي يكشف الحقيقة الخائفة، وعندما يصبح التشريع رد فعل تنظيمي لأحداث عارضة يحسن معالجتها بوسائل أخرى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو إدارية، عندئذ تتحول التشريعات إلى تنظيمات قاعدية قلقة تتجاذبها عوارض الأحداث التي يموج بها سطح الحياة الاجتماعية.

وما من شك في أن افتقار كثير من تشريعاتنا المعاصرة لصفة التجريد والعمومية، وغلبة صناعة الإدارة والتنفيذ على العمل التشريعي تجرد بعض تفسيرها فيما لاحظناه من هيمنة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، إذ تغلب آليات هذه السلطة التنفيذية المهيمنة على آليات وتقاليد الصناعة التشريعية. كما تجرد تفسيرها أيضاً في غيبة الديموقراطية الداخلية في الأحزاب السياسية، الأمر الذي يعلى الانتماء الحزبي لدى عضو المجلس التشريعي على أى اعتبار آخر، حتى ولو كان هذا الاعتبار هو كفاءة التشريع ورشده.

وقد يبادر البعض إلى الرد على ما لاحظناه من افتقار كثير من تشريعاتنا لصفة العمومية والتجريد بالقول، إن توافر صفة العمومية والتجريد لا يتعارض مع أن

يكون للتشريع سبب يدفع إلى صدوره. وهذا السبب هو ما اصطلاح علماء نظرية القانون على تسميته بالمصدر الموضوعي للقانون، أى مجموعة الأسباب الواقعية التى تدفع بالمشرع إلى إصدار قانون ما. ونحن لا ننكر ضرورة أن يكون التشريع مصدراً موضوعياً. ولكننا نبه إلى أمرين لازمين فى الصناعة التشريعية: أولهما التمييز فى السبب الموضوعي للتشريع بين الحادثة الفردية التى يحسن معالجتها على نحو فردى بقرار إدارى، وبين الظاهرة الاجتماعية المستمرة التى هى موضوع التنظيم التشريعى، فالتشريع أداة لتنظيم الظواهر الاجتماعية الدائمة، وحكمها وليس لمعالجة الظواهر الطارئة إن كانت هناك وسائل أخرى اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو تربوية أو إعلامية متاحة لمعالجة الظاهرة، فالتشريع بما ينطوى عليه من سلطة الدولة فى القهر والإجبار يحسن ألا يلجأ إليه إلا فى نهاية المطاف، عندما تعجز وسائل الضبط الاجتماعى الأخرى عن معالجة الظاهرة.

ثم إننا أيضاً لا ننكر أن التشريع هو تعبير عن المصالح الاجتماعية الراجعة فى المجتمع، وأنه لا بد بالضرورة أن يغلب مصلحة فئة اجتماعية على مصالح فئات اجتماعية أخرى، ولكن يجب ألا تتخذ هذه الخاصية من خصائص التشريع للخلط بين المصالح الاجتماعية والمصالح الفردية، فالتشريع يعتبر المصالح الاجتماعية، ولا يقيم وزناً للمصالح الفردية أو الأنانية، لأن هذه لا تصلح أن تكون محلاً للتنظيم التشريعى. ثم إن تغليب بعض المصالح الاجتماعية على البعض الآخر لا يعنى أن تغفل المصالح الاجتماعية الأخرى، لأن جوهر التشريع الرشيد يقوم على الموازنة بين المصالح بما يوفق بينها قدر الإمكان، وعلى الموازنة بين القيم التشريعية، فلا يقبل من نظامنا التشريعى أن ينحاز دائماً لقيمة الأمن والاستقرار على حساب قيمة العدل والحرية، والعكس أيضاً غير مقبول من وجهة نظر الرشد التشريعى.

الجدية التشريعية والالتزام بالقانون

ويتصل بافتقار كثير من تشريعاتنا لصفة العمومية والتجريد من الناحية الموضوعية ما تتسم به بعض التشريعات من أن المشرع عندما أصدرها لم يقصد أن تطبق كلما تحقق حكمها فى الواقع، بل قصد أن تكون مجرد نصوص زاجرة، أو قواعد تهديدية تطبق أحياناً، وتغفل غالباً وفقاً لمشئنة السلطة العامة.

ولنأخذ على سبيل المثال النصوص القانونية التي تحكم حرية التعبير في مصر .
ولا أريد أن أثقل على القارئ بتفاصيل قانونية قد تخرج عن اهتمامه ولكنى
حسبى أن أشير إلى هذا الكم الهائل من النصوص القانونية الموجودة في قانون
العقوبات بتعديلاته المختلفة وفي العديد من القوانين الخاصة ، والتي تضع قيوداً ،
على ممارسة حرية التعبير والتي تجرم كثيراً من صور هذه الممارسة والتي تفرض
عقوبات سالبة للحرية متدرجة في قسوتها على ارتكاب هذه الجرائم . ومن ذلك
على سبيل المثال تجريم تجبذ أو ترويع المذاهب التي ترمى إلى تغيير مبادئ الدستور
الأساسية أو النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية ، وتجريم الدعوة إلى تعطيل أحكام
الدستور ، أو القوانين أو منع إحدى مؤسسات الدولة أو إحدى السلطات العامة من
ممارسة أعمالها ، وتجريم التحريض على عدم الانقياد للقوانين أو أمر من الأمور التي
تعد جنائية أو جنحة بحسب القانون ، والجهر بالصياح والغناء لإثارة الفتن ، وإذاعة
أخبار أو بيانات أو شائعات كاذبة أو مغرضة ، وبث دعايات مثيرة من شأنها تكدير
الأمن العام ، أو إلقاء الرعب بين الناس .

أما عن الباب الرابع عشر من الكتاب الثاني من قانون العقوبات وهو عن
الجرائم التي تقع بواسطة الصحف ، فاحظور فيه يسع كل شيء كالتحريض على
قلب نظام الحكم وعلى كراهيته أو الازدراء به وترويع المذاهب التي ترمى إلى
تغيير الدستور أو المبادئ الأساسية للهيئة الاجتماعية ، وتصنيع وحيازة صور من
شأنها الإساءة إلى سمعة البلاد ، ونشر أمور من شأنها التأثير في القضاء أو الشهود
أو رجال النيابة أو الموظفين العموميين بشأن دعوى مطروحة أمام القضاء ، ونشر
الأخبار الكاذبة أو الأوراق المصطنعة أو المزورة أو المنسوبة كذباً للغير إذا كان من
شأنها تكدير السلم العام أو إلحاق الضرر بالمصلحة العامة . وتحريف ما جرى في
الدعاوى وما منع نشره ، ونشر المرافعات والأحكام المحظور نشرها ، ونشر مداوات
المحاكم ، وتحريف ما جرى في الجلسات العلنية ، ونشر ما جرى في جلسات البرلمان
السرية ، أو نشر ما جرى في الجلسات العلنية بغير أمانة . أما قانون حماية الجبهة
الداخلية والسلام الاجتماعي فهو يؤثم أى دعوة يكون هدفها مناهضة المبادئ التي
قامت عليها ثورة ٢٣ يوليو ، أو الترويع لمذاهب ترمى لمناهضة النظام الاشتراكي

الديموقراطي ومبادئ ثورة ١٥ مايو ١٩٧١، والتي تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة والسلام الاجتماعي والوحدة الوطنية.

تلك هي عينة مختصرة لبعض النصوص القانونية المتناثرة هنا وهناك في بطون التشريعات والقوانين والتي تضع القيود والضوابط التي من خلالها يرسم المشرع إطار حرية التعبير وحرية الصحافة، وواضح من مطالعة هذه النصوص وغيرها توافر عدد من السمات العامة، وهي سمات ضارة بوظيفة التشريع في حكم العلاقات الاجتماعية.

أولها: أن هذه النصوص لا تجرم سلوكاً ظاهراً منضبطاً، وهذا هو الشرط الأولي من شروط الشرعية الجنائية، وإنما تجرم أوصافاً مطاطة تسمح لسلطة التحقيق والاثهام أن تفهمها على هذا النحو تارة، وعلى نحو آخر مغالف، بل ومناقض تارة أخرى.

ثانيها: أن هذه النصوص معيدة مزيدة ومكررة، فبعضها يعيد ما جرمه البعض الآخر ويزيد ويتوسع أو يضيق فيه، فهي ظاهرة زئبقية في التنظيم التشريعي لحرية التعبير، بحيث إذا أفلت صاحب الرأي من نص أمكن إخضاعه لنص آخر.

ثالثها: أن أغلب هذه النصوص قد وضع ليس انطلاقاً من تصور مفهوم عام استقر عليه المجتمع حدود وضوابط حرية التعبير والنشر وإنما لمواجهة مفرقة في خصوصيتها لحالات محددة وجدت في حينها ومضت وانقضت. والنتيجة التي تترتب على ذلك أن ظروف الواقع تتغير وتبقى النصوص التشريعية شاخصة في بلاهة مضحكة لا تعرف حقيقة ماذا تفعل بها أو تفعل بنا. ويكفي أن أشير هنا إلى تجريم الدعوة إلى مناهضة مبادئ ثورة ٢٣ يوليو و١٥ مايو لنعلم أن مشرعنا يعث ويهزل في مقام الجحد ويقول ما لم يعن وما لا يعنى.

وأصل كثير من مظاهر الداء التشريعي في مجتمعنا أننا حينما نشرع لتنظيم ظاهرة اجتماعية ما، ولتكن حرية الصحافة مثلاً، لا ننطلق من تصور مسبق متفق عليه عن فلسفة التشريع، وهي هنا تتعلق بالعلاقة بين السلطة والأمن والحرية، وإنما نعالج كل حالة تفصيلية مستجدة بحكم تفصيلي مستجد دوغما نظر إلى ما إذا كانت هذه الحالة عامة أو خاصة، دوغما نظر إلى ما إذا كان هذا الحكم

صالحاً للتطبيق على المدى الطويل أم لا . فأصبح تشريعنا ليس ثوباً مهندياً يليق بمجتمعنا ، وإنما رداء مرقعاً تتراكم ثنياه وتتبعثر وتتكوم أطرافه وحواشيه ، وقد برع في صناعة هذه الرقع القانونية البذينة فريق ممن اصطاح على تسميتهم حديثاً « بترزية القوانين » وهم في حقيقة الأمر مرقعو القوانين لستر عورات يراد سترها .

وفي ظل هذه النصوص المتكاثرة على حرية النشر والتعبير في مصر ، كيف تُمارس هذه الحرية فعلاً؟ قول واحد أنها تمارس متحررة من كل هذه النصوص أو من معظمها . فصحافتنا تطالعنا كل يوم بكتابات تناهض ثورتى ٢٣ يوليو و ١٥ مايو وماسبقها وماحقها من ثورات ، وتطالعنا كل يوم بدعوات لكرامية نظامنا الاجتماعي ودعوات لتغيير مبادئ الدستور ومبادئ الهيئة الاجتماعية ، وتجهر ميكروفونات ميادين وشوارع العاصمة والأقاليم بالصياح والهتاف المثير للفتن ، أما عن تحالف قوى الشعب العاملة والسلام الاجتماعي والوحدة الوطنية فقد أصبحت هذه الأمور مطية مفضلة تخطيها صحف بعينها كلما عن بها المرور في طريق مصادرة الرأي والفكر .

فالقانون موجود يعلن عن نفسه لكل من يطلع على نصوصه ، والواقع المخالف موجود يعلن عن نفسه لكل من يعيش على أرض مصر ، ورغم أن هذا القانون وذاك الواقع نقيضان لا يجتمعان ، فلا القانون ضاق بالواقع وانزوى إلى حيز الإلغاء والفناء ، ولا الواقع اصطدم بالقانون بوصفه واقعاً غير قانوني وغير مشروع ، وإنما تعايش القانون الصارم مع الواقع الذى لا يعأ به ، وكأنما القانون وضع لجمتمع آخر ، وكان المجتمع يرى أن هذا القانون يخص أناساً آخرين ، تعايش القانون مع الواقع المناقض له على أرض مصر مثلما يجاور مجرى النيل تخوم الصحراء ، ومثلما يتعايش الخصب مع الجذب .

والأمثلة التي قدمناها للنصوص القانونية المنظمة لحرية التعبير والنشر تجد نظيراً لها في الكثير من فروع نظامنا القانوني ، ومجالات حياتنا الاجتماعية : قانون قاهر كاسر ، وواقع يخالف القانون في تحد غير مكترث .

كما أن الأمثلة على ظاهرة اللغو القانوني هذه في حياتنا الاجتماعية كبيرة نستطيع أن نقدم لها الأمثلة تلو الأمثلة ، وهي لا تقتصر فقط على مجال الحريات

والحقوق العامة، وإنما تتغلغل في أدق تفاصيل حياتنا الاجتماعية في تنظيم المهن والحرف وفي شئون المرافق والمحليات وفي شئون التموين والتجارة والصحة، نصوص قانونية ولائحية يسلم الجميع أن موضعها متحف القانون، ومع ذلك تبقى قائمة تعايش الواقع المخالف لها.

ويجب مادامنا نعيد النظر في كثير مما تعودنا عليه وألفناه ألا نستسلم لهذه الظاهرة، فهي ظاهرة مرضية ضارة اجتماعياً وخلقياً في نفس الوقت.

فهى أولاً تسلب القانون وظيفته الأساسية في التنظيم الاجتماعي، وترتيب شئون المجتمع على نحو يتسم بالجدية والرشد والعقلانية. ويتحول القانون في وظيفته التنظيمية المعروف بها في كل المجتمعات إلى وظيفة خطابية. وهذا داء اجتماعي وبيل.

وهذه القوانين غير المجادة، أى التي يعلم الناس أنها ما شرعت لتطبيق، وإنما شرعت للتهديد، إنما تقدم للناس تبريراً خلقياً لعصيان القانون في مجمله ما كان منه جاداً أو غير جاد. لأنه مادامت عادة التجاوز عن تطبيق القانون هي عادة معتبرة في فلسفة التشريع، فلا يمكن أن نلوم الناس بعد ذلك إذا ما التزموا هذه العادة في سلوكهم اليومي. وهكذا يجد المواطنون لعصيانهم القانون تبريراً من روح القانون ذاته، وبروح هذا القانون تعم الفوضى وتحترق الشرعية.

ثم إننا بهذا العبث القانوني نفارق بين القانون والعدل مفارقة تسقط هبة الدولة، وتفسد على الناس ضمائرهم. فإذا أردنا يوماً ما، ولسبب ما، أن نطبق النصوص التي اعتاد الناس على عدم تطبيقها، فيثور السؤال على ألسنة الباحثين عن العدل: لماذا نطبق اليوم قانوناً اتفقنا على عدم تطبيقه؟ وبهذا يصبح تطبيق القانون نقيض العدل، ويصبح الالتزام بالشرعية مثاراً للتساؤل الاجتماعي. ثم إننا نترك من الناحية الفعلية واقعنا الاجتماعي متحرراً من أى ضابط قانوني، فلا نحن شرعنا له القانون القادر على تنظيمه، والذي نعقد العزم على تطبيقه، ولا نحن أعفينا الناس من مسؤولية الالتزام بقانون لا يطبق، وتلك هي مأساة الشيزوفرانيا الاجتماعية.

ولا يأخذ مجتمعنا من هذه القوانين الصارمة المقيدة للحقوق والحريات العامة،

والتي تطبق في الواقع، حيث ينعم الناس فعلاً بقدر من الحقوق والحريات أوسع بكثير مما ينص عليه القانون، لا يأخذ مجتمعنا من هذه القوانين إلا سوء السمعة في المحافل الدولية المهمة بحقوق الإنسان، حيث يتردد أن نظامنا القانوني يصادر هذه الحقوق، في حين أن نظامنا الاجتماعي في الواقع أكثر تسامحاً وأبعد عن التشدد، فماذا نقول على نظام قانوني يصبر على أن يصف نفسه بصفات هو عازف عنها في الواقع؟

إن تأمين صفة العمومية في نظامنا القانوني بمعناه الموضوعي هو شرط لا بد منه، لكي نضمن لهذا النظام الفاعلية في التطبيق، أي لكي نضمن التزام المواطنين في تعاملهم اليومي بأحكام القانون.

وظاهرة عزوف المواطنين عن الالتزام بالقانون هي ظاهرة تاريخية مبعثها عدم اقتناع الناس بأن القانون عام يطبق على الجميع.

ويحدثنا الجبرتي في عجائب آثاره عن كثير من حملات الانضباط هذه التي كان يقوم بها بين الحين والآخر الوالي أو صاحب الشرطة أو المحتسب لحمل المواطنين عن طريق الإيذاء البدني الجسيم على الامتثال للأوامر والفراغات، وتنتهي الروايات المتعددة للجبرتي في هذا الشأن بعبارة تكاد تكون محفوظة لديه، إذ يقول «وعاد كل شيء إلى مثل ما كان عليه وزيادة».

هذا النوع من الخبرة التاريخية للمصريين في الانضباط شيء، والانصياع الطوعي عن رضا واقتناع لحكم القانون، بحيث تغلغل أحكام القانون في عادات المواطنين اليومية وأخلاقهم المتعارف عليها، شيء آخر، والفارق بين هذا وذاك هو الفارق نفسه بين من يُقرعون بالعصا وبين من تكفيهم مجرد الإشارة، فكيف السبيل لأن يحدث تغيير جذري وتاريخي في الوقت نفسه في سلوكنا الاجتماعي بحيث يصبح هذا السلوك محكوماً عن طوعية بقواعد قانونية لا نحس نحوها بالاعتراب والنفور ولا تطبق تارة بمنطق الأمر والامتثال والتهديد وتعصى تارات وتارات أخرى بمنطق الإفلات والتحايل والأنانية الفردية.

الأمر في ظني يتجاوز مجرد حملات «الانضباط» الطارئة التي تعودنا عليها نحن المصريون وخبرنا التعامل معها ومناورتها ومحاورتها منذ أيام المحتسب

مصطفى كاشف كرد في عهد محمد علي الذي كان يقعد صناع الكنافة على صوانيهم التي على النار ! إلى أيام حملات المرور والنظافة والقبض على المتهمين الهاربين وتنفيذ الأحكام ومراقبة الأسواق في زماننا الراهن، فليس المطلوب لإصلاح أحوالنا الاجتماعية أن تكشر السلطة عن أنيابها بين آونة وأخرى، لتعلن للمجتمع وجودها، ثم تذهب في سبات عميق، وإنما المطلوب لإحداث الانعطاف التاريخي في نظامنا الاجتماعي نحو الرقي والحضارة الحقبة أن نعيد صياغة العلاقة النفسية للمواطنين بالدولة والقانون والشرعية، بحيث تحمل الضرورة الاجتماعية محل الجبر الاجتماعي، ويحل الاقتناع محل الخوف، ويحل الإحساس بالمنفعة محل الإحساس بالقهر.

وأول الطريق إلى إعادة صياغة العلاقة النفسية بين المواطنين والقانون هو أن تثبت الدولة بكل أجهزتها ومؤسساتها (الدولة في مصر هي مفتاح أى تغيير اجتماعي منشود) أن تثبت أنها جادة حقاً في تعاملها مع النظام القانوني، وأن تظهر هذه الجدية سافرة دون مواربة أو مهادنة في مجال وضع القانون، وفي مجال تطبيق القانون بواسطة السلطة القضائية، وفي مجال تنفيذ القانون بواسطة رجال التنفيذ.

الاستثناء من القانون

فكرة الشرعية في صميم مفهومها هي فكرة ملازمة لمبدأ العمومية والمساواة أمام القانون، ومناقضة تماماً ومتعارضة مع مفهوم الاستثناء من تطبيق أحكام القاعدة القانونية. فالأضرار الاجتماعية الناتجة عن شيوع الاستثناء من القانون أضرار متعددة ومهلكة اجتماعياً. هذه الأضرار تتجاوز مجرد شيوع الإحساس بالظلم لدى من يصيبهم الاستثناء، وتتعدى مجرد استثناء الأثنية الاجتماعية التي تعتمد التمييز والتفرد منهجاً للتعامل غير العادل مع القانون، فهي تحدث آثاراً مدمرة في العلاقة النفسية التي تربط المواطن العادي البسيط الذي لا حول له ولا قوة بنظامه القانوني، فيسعى هو الآخر إلى التهرب من حكم القانون معتمداً على الحيلة والكذب، واستجداء الوساطة والشفاعة. وهكذا يولد القانون الذي يفترق

إلى عمومية التطبيق ميثاً في الواقع الفعلي، ولا يطبق إلّاماً على سيئ الحظ من لا سلطان له.. كان هذا السلطان سلطان الجاه أو المال.

وأشوأ ما تكون الاستثناءات من تطبيق القانون تلك التي يصرح بها القانون في صلب نصوصه ومواده، أي الاستثناء التشريعي، إنه إقرار من القانون بمشروعية هدمه. وهكذا يولد القانون حاملاً جرثومة فئائه التي سرعان ما تقضى عليه عند أول اختبار عملي.

وإذا كانت الشكوى ترتفع من كثرة عدد التشريعات عندنا، وتعدد صور انتهاكها ومخالفتها، وإذا كان البعض منا يتندر بالقدرة الخارقة للمصريين على التهرب من حكم القانون والتحايل عليه، فإن مرجع ذلك في الأساس إلى ما يصرح به التشريع نفسه، من إمكان تجاوزه والتفاضي عن تطبيق أحكامه في حالات معينة، وهذه ظاهرة ملحوظة في كثير من القوانين النافذة بين ظهرانينا في الوقت الحاضر.

فعندما يقرر القانون حكم القاعدة المطلوب إعمالها، ثم يردف هذا الحكم بعبارة «ومع ذلك، ندرك نحن رجال القانون أن باب الاستثناءات التشريعية قد فتح، وأن مشرعنا وإن كان مشرعاً بليغاً فهو ليس بحازم أو عازم وأنه ليس قوى الشكيمة، وأن ميزان العدل لديه إحدى كفتيه من الحديد والأخرى من الحرير. والأمثلة على هذه الاستثناءات التشريعية كثيرة تستعصى على الحصر، ولا أريد أن أثقل على القارئ بها، ونجدها في قوانين البناء والتشريعات الاقتصادية والضريبة وتشريعات العاملين التي تفتح نصوصها أبواباً صريحة تحمل لافتات معلنة، أو تعلن عن وجود أبواب ودهاليز سرية موصلة إلى التحلل من حكم القاعدة القانونية.

وإن شئنا لقواعد القانون أن تكون محترمة مهابة من مخاطبين بأحكام هذا القانون، فلا بد أن يتبنى مشرعنا مبدأ نبذ الاستثناء التشريعي، وألا يحيد عن ذلك. وقد يقول قائل: وماذا عن الحالات الخاصة في التشريع، أليس من وظيفة التشريع عند وضعه قواعد عامة أن يقيم اعتباراً للحالات الخاصة التي قد يترتب على تطبيق التشريع عليها تحقيق نوع من الظلم الخاص. وهذا قول حق، ولكن في

الوقت نفسه لا يمكن أن تكون الحالات الخاصة هذه مبرراً للتوسع في الاستثناءات التشريعية، وبأياً يتخذ منه كل من يريد أن يخالف القانون في حماية القانون ذاته. والمسألة في النهاية بحاجة عند وضع التشريع إلى موازنة غاية في الدقة والمهارة بين العمومية التي يجب أن يتصف بها التشريع، والخصوصية التي تراعى الحالات الخاصة واجبة المراجعة. ولكن الأمر عندنا أن الآفة انقلبت عند وضع كثير من التشريعات، بأن أصبحت الخصوصية التي يسمح بها القانون غالبية على العمومية في التطبيق. وتلك هي الفوضى بعينها. لقد كتب أستاذنا الدكتور السهوري - منذ عقود مضت - بحثاً قيماً لا يحظى بشهرة بحوثة الأخرى عن الانحراف في استعمال السلطة التشريعية، وأحد مظاهر هذا الانحراف تحقيق أهداف غير عادلة، وهل هناك أكثر ظلماً من استهداف التشريع أن يطبق على قوم دون قوم، وأن يفتح الباب لخالفته من يملكون الخطوة والنفوذ.

والنتيجة التي ننتهي إليها أنه في سبيل استقامة مجتمعنا والتزام أفراده بمعايير سلوكية لا حميدة عنها، فإن جهداً حقيقياً وجاداً يجب أن يبذل لتنقية تشريعاتنا من الثغرات التي تفتح أبواب الاستثناء، حتى يصبح القانون عادلاً، وحتى يسترد القانون هيئته، وحتى يطيع المواطنون القانون عن إيمان بأن الحق أحق أن يتبع.

ونحن لا نتوقع من مجلس تشريعي قد تتحكم في توجهات أعضائه اعتبارات المصالح الآنية المباشرة والولاء الحزبي أن يهتم كثيراً برشد قواعد التشريع بحيث تسد فيها أبواب الثغرات في التطبيق. والحل في نظرنا هو ضرورة العودة إلى نظام المجلسين التشريعيين، مجلس الشعب يعبر عن المصالح المتصارعة أو المتوازنة، ومجلس للشيوخ أو للأعيان أو للحكماء تكون إحدى مهامه الكبرى الحفاظ على القيم التشريعية الأصلية كقيم العدل، والعمومية، والفاعلية، والرشد القانوني، والالتزام بالمبادئ القانونية العامة التي بدونها لا ترقى الشعوب ولا تتقدم. المجلس الأول هو معترك المصالح التشريعية، أما المجلس الثاني فهو الضمير القانوني للأمة ومستودع قيمها النبيلة، بحيث لا يصدر قانون إلا بموافقة المجلسين معاً، وهذا تقليد كان متبعاً في مصر فيما قبل الثورة، ومازال قائماً في العديد من الدول العربية في الديمقراطية.

الدولة واحترام القانون

والأكثر خطورة من الاستثناءات التشريعية فى النيل من هبة القانون وتجريده من فاعليته هو أن تنظر أجهزة الدولة المنوط بها تطبيق القانون إلى هذا القانون باستهزاء وازدراء، إما لتحقيق مصالح مباشرة لأجهزة الدولة ذاتها من مخالفة القانون، وإما لتحقيق منافع غير مشروعة.

فالدولة التى تقيم بعض أجهزتها أبراجاً سكنية ضاربة عرض الحائط بقوانين البناء والارتفاعات لن يكون لديها المبرر الأخلاقى فى المطالبة بالالتزام المواطنين بهذه القوانين، والدولة التى تمتنع مصالحها عن تنفيذ الآلاف من الأحكام القضائية الصادرة ضدها، أو تقوم بتعطيل تنفيذها أو إطالة أمد المنازعة فيها إنما تقدم نموذجاً للأفراد فى الاستهانة بأحكام القضاء باعتبارها عنوان الحقيقة، لا تتوقع من هؤلاء المواطنين إيماناً حقيقياً بمبدأ المساواة أمام القانون، أو بجدوى الالتزام بالقانون فى تعاملهم اليومى.

عن القانون الذي لا يسود

ليست القوانين التي تفرض العقوبات على الجرائم وتقدم المغارم على
المخالفات هي التي تربي الأمم وتصلح من شئونها، فإن القوانين لم توضع في
جميع العالم إلا للشواذ والهفوات والسقطات، أما القوانين العامة المصلحة
فهي نواويس التربية لكل أمة

الخير كل الخير أن يخرج المجتمع بالحديث عن قانونه وقضاياه ومشاكله ومعضلات تطبيقه خارج حدود الحوار بين كهنة القانون وشراحه وفقهائه، ليصبح شأن القانون شأنًا عامًا حيث دفع الحوار وضوء الثقافة. فذلك وحده هو الكفيل ببحث الحياة في أوصال النصوص الجامدة. وتقويم ما اعوج من عودها ومن عود المجتمع الذي تطبق فيه.

فمثلما ناضل عامة روما من أجل نشر قواعد القانون على لوحات في الساحات العامة، حتى لا تظل سرًا محفوظاً في نفوس الكهنة، ليعلم بها الناس وليتجاوزوا حولها، ولتكون محللاً للنقد من المخاطبين بأحكامها، نخطو نحن خطوة إلى الأمام لنطرح على غير المشتغلين بمهنة القانون بعض مشاغل أزمة القانون عندنا وبعض مشاكل العلاقة بين قانوننا وواقعنا الاجتماعي المغربي في تميزه وخصوصيته..

ونحن بهذا نلوذ بغير رجال القانون لإصلاح ما اعوج من أمر القانون . لأننا نوقن يقيناً لا مدخل للشك إليه أن أحد أهم أسباب ذلك البون الشاسع الذى يفصل بين القانون فى مصر والعالم العربى وبين المخاطبين بأحكامه والمعنيين بأمره ، هم نفر من رجال القانون قدموا مهاراتهم الحرفية فى صناعة التشريع وبرعوا فى إفراغ توجهاتها أياً كانت فى شكل قواعد قانونية . دون أن يطرحوا على أنفسهم سؤالاً جوهرياً ، يطرحه أهل الحرف الأخرى وهو : هل ما تصنعه أيديهم من منتج قابل للتعامل مع حاجات الناس وشئونهم ورغباتهم أم لا ؟ وكانت النتيجة : ركاماً هائلاً من نصوص التشريع تحفل بها المجموعات والنشرات التشريعية لا تطبق فى الواقع ولا يعلم عنها المتوطن بهم تطبيقها فضلاً عن المخاطبين بأحكامها شيئاً ، وكانت النتيجة أيضاً أن نظامنا القانونى أصبح من الممكن اختزال علاقته بواقعنا الاجتماعى فى الصياغة التالية : قانون لا تطبق كثير من قواعده فى المجتمع ، ومجتمع لا تحكم كثيراً من أنشطته قواعد قانونية معروفة ومحترمة من الجميع .

مضمون كان شكل القواعد العامة المجردة الملزمة . . وألسنا على حق كل الحق في دعوتنا أن تتحول أزمة القانون في مجتمعنا إلى شأن عام يدخل في دائرة الاهتمام الجاد لغير رجال القانون من مثقفين ومنتجين وزراع وجنود وغيرهم ممن يعينهم شأن القانون ويعنى القانون بشأنهم؟

ودون أن أستبق الحديث ، فإننى أطرح على هؤلاء الذين يعنى القانون بشأنهم دون أن يعنوا حتى الآن بشأنه مجموعة من الأسئلة أرجو أن نجيب عنها بصدق وصراحة مطلقة وهى :

السؤال الأول : هل تتوفر لدى هؤلاء الذين يصدر من أجلهم القانون الحد الأدنى من المعلومات الضرورية حول تلك القواعد القانونية المعنية بهم؟ هل تتوفر لدى الموظفين والعمال والمستأجرين والملاك والمزارعين وغيرهم المعلومات الضرورية عن أساسيات قوانين العمل والعاملين وتنظيم العلاقة بين المالك والمستأجر وقانون الزراعة والأحكام العسكرية والشرطة وغيرها؟

السؤال الثانى : هل ينصاع هؤلاء المخاطبون بأحكام القانون إلى هذه الأحكام طوعية وعن رضا أو اقتناع بصرف النظر عما إذا كانت تحقق لهم ميزة مشروعة أم تسلب منهم ميزة غير مشروعة . أى بصرف النظر عن الغنى أو الفقر ، لأن الصالح العام مقدم عندهم على الصالح الخاص ، أم أنهم يلهثون وراء القانون طلباً لتطبيقه إن كان فى الأمر غنى ، ويفرون منه ويهربون من مواجهته ويتحيلون عليه بألف قناع وقناع إن كان فى الأمر غرم والتزام وواجب ، لأن الصالح الخاص عندهم مقدم على الصالح العام ولأن القانون عندهم هو ما يحقق النفع الخاص ولا يحقق العدل للجميع والمصلحة للجميع؟

السؤال الثالث : هل القائمون على أمور تطبيق القانون وتنفيذه يبدئون بتطبيق تبعات القانون ومغارمه على أنفسهم قبل أن يطبقوها على مواطنيهم البسطاء أم أنهم يضربون المثل والقدوة فى الاستفادة القصوى من مغامم القانون والفرار من مغارمه؟ فافتناعهم أنهم ماداموا قائمين على أمر القانون فهم غير معينين بتبعياته؟

السؤال الرابع : هل القائمون على أمر سن القانون وتشريعه تتوفر لديهم معرفة دقيقة قائمة على أسس علمية وموضوعية باعتباريات الصالح العام محل الحماية

التشريعية وبالأساليب المثلى لتلك الحماية من ناحية فن صناعة القانون . أم أنهم يوافقون على ما يقدم لهم من مشروعات قوانين بصورة آلية أو بعد مناقشة صورية مادام مشروع القانون مقدماً من الحكومة وهي موظفوها وفقهاؤها أدرى بما يصلح حال العباد من أمر القانون ؟

هذه وغيرها أسئلة أوجهها للمعنيين بشأن القانون أو من يعنى القانون بشأنهم . وأقطع أن إجاباتها معروفة لى ولهم وللقارئ وليست مثاراً للخلاف أو الظن . فلا أظن أن أحداً من اغطاءين بأحكام القانون يتوفر لديه مقدار الحد الأدنى من المعلومات عن أحكامه وقواعده ، لقد تعلمنا فى كلية الحقوق أنه لا يعذر أحد بجهله القانون . ومع ذلك فإن أغلب مواطنينا يجهلون أحكام القوانين التى تعينهم . لسبب بسيط وهو أن ملايين عديدة منهم تجهل قراءة نصوص القانون التى تخاطبهم بأحكامها . . ولا يتعرف مواطنونا على قانونهم من خلال انصهار هذا القانون بوعيههم الاجتماعى كما يحدث فى المجتمعات السوية ، بل إنهم يتعرفون عليه فقط عندما يخالفون أحكامه ويحق عليهم توقيع جزائه . أى أنهم لا يتعرفون على القانون باعتباره نموذجاً فاضلاً للسلوك بل يفاجئون بهراوته تنهال على ظهورهم عند مخالفة أحكامه . وبالتالى فإن حكم الآية الكريمة : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» حكم غير نافذ فى مجتمعنا لأن مواطنيه غير مؤهلين للعلم بمضمون الرسالة ومع ذلك فهم أهل للعذاب والعقاب .

بل إننا نقطع أنه بين شريحة المتعلمين والمثقفين لا يعلم منهم بقواعد القانون التى تخاطبه إلا نزر يسير من الناس يحيطون بنزر يسير من المعرفة ، بل إن الأدهى من ذلك ، حقيقة لا يعلمها كل المشتغلين بالقانون علماً وتنفيذاً وتطبيقاً ، أن أغلب هؤلاء المشتغلين يجهلون كثيراً جداً من قواعد القانون المطبق لأنه لا سبيل إلى الإحاطة بها مع كثرتها وغزارتها وبعثرتها وفقدانها إلى التوبيع المنطقي . هذا عن العلم بالقانون فى نظام قانونى لا يعذر المواطنين لجهلهم به .

* * *

أما عن انصباغ المواطنين للقانون واتباعهم لأوامره ونواهيه عن رضا واقتناع لا عن زجر وتهديد ، فحدث على ذلك بالنفى والنكران ولا حرج . فالقاعدة عندنا أن

القانون لا ينطبق عن رضا وطوعية وإنما لا سبيل إلى تطبيقه إلا عن طريق الخبر والقسر والإكراه. والأصل عندنا هو أن نفلت من تبعات القانون وتكاليفه إلا إذا لاحقتنا هذه التبعات والتكاليف وأرغمتنا على الانصياع لها والامتثال لأوامرها. ولست في حاجة لأن أقدم للمقارئ الدليل تلو الدليل فتفاصيل حياتنا كلها هي براهين دقيقة على أن ما يعيننا ليس هو حكم القانون في حد ذاته وإنما جزء القانون وكيفية الإفلات منه. ومن هنا فالقانون عندنا دون توقيع الجزاء نور لا يضيء ونار لا تشتعل. هو مجرد نصوص بلهاء تحتوى مضامين بلهاء لا تعنى شيئاً. ولننظر إلى موقف المواطنين من التزامهم بالضرائب، فعلى حين يعتبر وفاء المواطن بالتزامه الضرائبي في المجتمعات المتقدمة التزاماً يرتبط بشرف المواطن وكرامته الوطنية بحيث إن التهرب من الضريبة يفقد المواطن الأوربي مثلاً الشرف والاعتبار، نعتبر نحن المصريين أن التهرب من الضريبة نوع من «المهارة» الواجبة كأسلوب يحكم علاقاتنا مع الدولة، ولننظر إلى الالتزامات التي تفرضها قوانين البناء وقوانين الخليات وقوانين البيئة والنظافة، ولوائح الصحة العامة، والسكينة العامة والأمن العام وقوانين حماية الأرض الزراعية من التجريف والبناء وتشريعات الأحوال المدنية، والتعليم والتوظيف والترقي وغيرها وغيرها، فسنجد أن القاعدة في سلوكنا الاجتماعي هي التحلل من عمومية تطبيق القاعدة القانونية والتأكيد على التمييز بين المواطنين لاعتبارات شخصية عند تطبيق القاعدة القانونية، بل إن شيوع ظاهرة كروت التوصية وشفاعة الوجهاء عندنا لقضاء مصالح المواطنين في مؤسسات الدولة وهي جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات لهو دليل على أن مخالفة القانون أصبحت عندنا عادة اجتماعية تكاد تكون مشروعة خلقياً. وإذا شاء أحد المخللين النفسيين، أن يطبق منهج التداعي في التحليل النفسي على شرائح من المصريين فسرعان ما سيكتشف مدى ازدراء المصريين لنظامهم القانوني واستهانتهم به، ولأدركنا أن ما يحفظ تماسك مجتمعنا حتى الآن ليس نظاماً قانونياً يهابه الناس بل هو شيء ما ميتافيزيقي ندين به ربما لحكمة الفراعنة وإيمانهم بالبقاء والخلود كقيمة كبرى.

* * *

السبعينيات فى محاضراته بجامعة أكسفورد فكرة طريفة وعميقة فى الوقت نفسه عن علاقة القانون بالمجتمع . وحاصل هذه الفكرة أنه فى الحكم على نظام الشرعية بمجتمع من المجتمعات ، لا يغنى عن الأمر شيئاً ما يعلنه هذا المجتمع عن نفسه ، ولا يغنى فيه أيضاً وجود مجموعة من القواعد القانونية يفترض لها أن تحكم كل جوانب الحياة . إذ لابد أن تميز بين جانبين فى النظام القانونى : الجانب الخارجى وهو المظهر الشكلى الذى يبدو لمن يلاحظونه من الخارج دون أن يسبروا غوره الاجتماعى ويكفى للقول بسيادة القانون من الناحية الخارجية وجود مجموعة من القواعد القانونية المتناسقة والمبوبة والتي يعلن أنها تطبق على الجميع . أما الجانب الداخلى للشرعية فأمر آخر مختلف تماماً ، إنه لا يقنع بالمظهر بل يتغلغل فى الجوهر ، إن هذا الجانب الداخلى يشير إلى العلاقة الحقيقية النفسية والسلوكية التى تربط المواطنين بقواعد القوانين : رضا أم رفضاً ، اقتناعاً أم قبولاً مرغماً وتسليماً ، طاعة فى العلن والسر أم طاعة فى العلن يقوضها عصيان فى السر . هذا الجانب الداخلى هو وحده الذى يمكننا من الحكم على النظام الفعلى للشرعية وسيادة القانون فى مجتمع ما . إن الجانب الخارجى للنظام القانونى يستطيع أى شخص أن يلاحظه ويحكم عليه بمطالعة مدونات القانون وشروحه فى مجتمع ما . أما الجانب الداخلى فلا يمكن تقييمه إلا بمعايشة المجتمع والتغلغل فى ثقافته وقيمه الاجتماعية . إن خبرتنا قد علمتنا أن موقف أعضاء مجتمع ما من قوانين المرور بالذات هو خير مؤشر وأبلغ دلالة على الجانب الداخلى للنظام القانونى وعلى مدى اقتناع الناس بأهمية اتباع قواعد هذا النظام فى سبيل تسهيل العيش المشترك بينهم . فإن رأيت المواطنين يمثلون لقواعد المرور بطريقة آلية دون نظر إلى عين تراقبهم أو هراوة تنهال عليهم عند المخالفة فاعلم أنك فى مجتمع تمكن فيه القانون من نفوس الأعضاء بصرف النظر عما ينتظر المواطنين من جزاء عند المخالفة ، والعكس بطبيعة الحال صحيح ..

فما هى النتيجة التى نخرج بها من تطبيق هذه الخبرة على مجتمعنا ؟ ولا أريد أن أستبق الحديث وأستطرد فى ذكر أسباب اغتراب الناس فى مجتمعنا عن القانون واغتراب القانون عن الناس ، ولكن حسبى أن أشير فى عجالة إلى العلاقة التاريخية بين الدولة والمصريين التى قوامها القهر من ناحية والتحايل من ناحية ثانية . وأن

أشير أيضاً إلى علاقة القانون بالديموقراطية، وإلى مسألة عمومية تطبيق القانون وغلقي أبواب والاستثناء أياً كان مظهره. وإلى الجدية والحسم فى تطبيق القانون بتأمين العدالة السريعة الناجزة، وإلى غير ذلك الكثير مما سيأتى وقت الحديث عنه.

* * *

بل إننا إذا ما اكتفين بالتوقف عند المظهر الخارجى للقانون عندنا فسرعان ما سنكشف أن أحد مظاهر وأسباب أزمتنا القانونية والاجتماعية المعاصرة أن مشرعنا الحديث وتحديدأ منذ مطلع الخمسينيات هو مشرع غير كفء لا يعرف الحكمة القائلة أن القليل من التشريع يصلح أمور المجتمع وأن الكثير منه يفسده، وأن العبرة بكيف التشريع لا بكمه فهو مشرع لا يعرف جيداً كيف يشرع لمجتمعه ولا متى يشرع.

ودليل على ذلك حالة الفيضان التشريعى الذى شهدها مجتمعنا فى النصف الثانى من هذا القرن حتى أن عدد التشريعات التى صدرت من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٨٢ بلغ ستة آلاف تشريع أصلى ونحو ضعف هذا العدد من التشريعات الفرعية وهو عدد لا يمكن أن يحيط به عقل بشرى، وغريب أن نواجه بتعدد التشريعات فى الموضوع الواحد، والسبب فى ذلك أن الجوانب المختلفة للنشاط الواحد تدخل فى اختصاص عدد من الوزارات فتسعى كل منها لاستصدار تشريع فى الجانب الذى يتبعها دونما نظر إلى وحدة الموضوع، وخير مثال على ذلك تشريعات التعاون والضرائب والرسوم الجمركية والتعليم والزراعة والإسكان وغيرها. ويؤدى تعدد القوانين فى الموضوع الواحد إلى تضاربها وتناقضها.. ومما يزيد الأمر سوءاً أنه لا توجد فى بلادنا جهة مركزية واحدة تهيمن على اقتراح وإعداد التشريعات، إذ إن الأمر متروك لكل وزارة على حدة وفقاً لمطلق تقديرها.. فإذا ما قدرت وزارة ما لزوم إصدار تشريع معين تولت إعداد مشروعه وأرسلته إلى مجلس الدولة لوضع صياغته القانونية ثم يعرض الأمر بعد ذلك على اللجنة التشريعية بمجلس الوزراء وتستمر الإجراءات حتى يعرض على مجلس الشعب.. وبرغم تعدد هذه الخطوات فإن مشروعات القوانين لا تحظى بالدراسة الكافية

بالوزارات عند إعدادها ولا بالفحص الجدى من مجلس الشعب قبل الموافقة عليها
كما يفسح المجال لاحتمالات التناقض والتعارض بين التشريعات والنتيجة التى
تترتب على ذلك هى تلاحق التعديلات التى ترد على كل تشريع بعد صدوره،
والأمثلة تستعصى على الحصر منها أن قانون موظفى الدولة رقم ٢١٠ لسنة
١٩٥١ عدل ٨٨ مرة خلال ١٨ سنة حتى ألغى تماماً ١٩٦٤، وعلى هذا المنوال
الكثير من التشريعات.

بل إن الأمر يتجاوز مجرد قصور التشريعات وسرعة تعديلها إلى ما يمكن أن
نسميه بالغفلة التشريعية.. من ذلك مثلاً أن يصدر قانون بإلغاء قانون كان قد سبق
إلغاؤه من أمد بعيد، كالقانونين رقمى ١٢٩ لسنة ٦٣ و ٧٧ لسنة ١٩٦٤ اللذين
ألغيا بالقانون رقم ٢٦ لسنة ٦٥ ثم ألغيا مرة ثانية بعد إلغائهما الأول بالقانون رقم
٤١ لسنة ٧٢. بل إن قوانين قد صدرت بتعديل قوانين سبق إلغاؤها. من ذلك
القرار الجمهورى بالقانون رقم ٦١ لسنة ١٩٦٠ بتعديل المادة التاسعة من القانون
رقم ٢٥١ لسنة ١٩٥٣ وهذا القانون الأخير سبق إلغاؤه بالقانون رقم ٢١ لسنة
١٩٥٨ فهل يوجد بعد ذلك دليل على الاضطراب التشريعى، إن مشرعنا لا يعلم
حقيقة ما يصدر من قوانين أو يعدل من تشريعات.

وهكذا، فإذا كنا قد تعلمنا ونعلم فى كلية الحقوق أن مشرعنا منزّه عن الخطأ،
فقد أثبتت خبرة العمل أنه كثيراً ما يخطئ، ثم أنه لا يتوب عن خطئه ولا يرجع
عنه، بل إن هذا المشرع الذى نفترض فيه النزاهة. وتوخى المصلحة العامة قد يصدر
تشريعات مشوبة بالهوى والغرض واستهداف المصلحة الخاصة، من ذلك قانون
إلغاء الرقابة الإدارية الذى صدر لاعتبارات معروفة للجميع ثم أعيدت الرقابة
الإدارية مرة أخرى.. ومن ذلك القانون رقم ١٠٣ سنة ١٩٨٧ الذى نص على
إطلاق مدد الترشيح فى النقابات الفنية ومن ذلك الكثير الذى يفوق الحصر.

ولعل أحد أسباب ظاهرة الفيضان التشريعى فى مصر، وما يصاحبها من
اضطراب تشريعى يظهر فى تناقض القوانين وعدم استقرارها، إن التشريع أصبح
يستخدم فى مصر حل مشاكل تحملها السياسات والإجراءات الرشيدة ولا تحملها
التشريعات الأجددة، وإنما يلجأ المسئولون إلى استصدار التشريعات لمواجهة ما

يقابلونه من مشكلات لأن الحلول التشريعية أيسر الحلول وأقلها تكلفة وترفع عن المسؤولين عبء وضع سياسات وتدابير جادة للتعامل مع المشاكل المزمنة تعاملًا عقلانيًا بعيداً عن أوامر التشريع ونواهيه. والدليل على ذلك أن الإفراط في التدخل التشريعي لحل مشكلة الإسكان دون وضع الحلول الاقتصادية لها أدى إلى تفاقم المشكلة، ويقاس على ذلك التدخل التشريعي السابق لتحديد سعر الدولار ولعلاج مشكلة تجريف الأرض الرزاعية والبناء عليها، إلى آخر ذلك من صور التدخل التشريعي التي يقصد منها إبراء الذمة في حل المشاكل الاجتماعية، وتكون النتيجة أن المشكلات لا تحل، والتشريعات لا تنفذ، والذمة لا تبرأ أبداً.

* * *

إن القوانين لا توضع، والتشريعات لا تسن من أجل أن تظل محفوظة في بطون النشرات الرسمية يرجع إليها طلاب القانون لدراستها، بل إنها توضع لتطبق فإذا ما كان القانون الرسمي النافذ في المجتمع لا يطبق فعلاً في الغالب من الحالات، فإما أن العيب في القانون، أو العيب في المجتمع، أو أن العيب فيهما معاً وهذا هو الراجح في حالتنا المصرية.. ووجه الخطورة البالغة أن يعتاد الناس على مخالفة القانون، وألا يعبأ أهل القانون بحالة اللامبالاة الاجتماعية تجاهه، هنا يصبح الوجود الاجتماعي ذاته في خطر، وتصبح حياتنا في مأزق حقيقي أهون مظاهره انقلاط السلوك الاجتماعي من ضابط يحكمه.

فهل هناك ما يستحق حواراً بين مفكرى مصر والمهمومين بحاضرها ومستقبلها أكثر جدية من ذلك؟!

الثقافة القانونية

القضايا العاشرة

في مجتمع ديموقراطي

أحسب أن موضوع الثقافة القانونية

من الموضوعات بالغة الأهمية التي يجب أن تحظى باهتمام كل من له صلة

بالشأن العام في مصر. إذ إن هذه الثقافة القانونية ليست شأنًا قانونياً

فحسب ولكن توافرها والارتقاء بها شرط ضروري لاستقامة أمر السلوك

الاجتماعي المصري الذي يعاني حالياً من مجموعة من الاختلالات ذات الآثار

السلبية على الأداء الاجتماعي العام وعلى

استقامة العلاقات بين أفراد المجتمع.

فمادامنا نسلم أن أولى الخطوات نحو استقامة العلاقات الاجتماعية ونحو الانتقال إلى الديمقراطية هي إقامة دولة القانون التي تسود فيها مجموعة من القواعد المعيارية العادلة في حكم العلاقات الاجتماعية، فإن وعى أعضاء المجتمع بتلك القواعد الحاكمة لحركتهم الاجتماعية يصبح أمراً لازماً لكي تكون هذه القواعد نافذة في وسطها الاجتماعي، وإلا فهل نستطيع أن نتحدث عن لغة للتخاطب لا يفهم الناطقون بها مفرداتها، أو عن عقيدة يؤمن بها أناس لا يفهمون مضمونها؟ كذلك فإننا لا نستطيع أن نتحدث عن قانون نافذ، أو عن مجتمع يحكمه القانون حينما يجهل أعضاء هذا المجتمع أصول هذا القانون ومبادئه وكماليات أحكامه الرئيسية.

هذا الفارق الواضح بين مجرد الوجود الشكلي للقواعد القانونية والنفوذ الفعلي لهذه القواعد في مجتمع يتمتع بالعافية والصحة، هو الذي دفع عدداً من فلاسفة القانون كما أسلفنا مراراً إلى التمييز بين الجانب الخارجي لقواعد القانون والجانب

الداخلي لها . الجانب الخارجي لقواعد القانون يبدو من الملاحظة الخارجية لهذه القواعد إذ تصدر صحيحة شكلاً في السلطة صاحبة أمر التشريع في الدولة ، أما الجانب الداخلي فهو الأهم والأكثر خطراً ، إنه الاقتناع الداخلي لأعضاء المجتمع بجدوى القانون وعدالته ، بعد أن عوا مضمونه وأصوله ومبادئه ، إنه إقبال أعضاء الجماعة على الامتثال لحكم القانون عن طوعية ورضا لاقتناعهم بعدالته من ناحية وضرورته لاستقامة حياتهم من ناحية ثانية . إن الجانب الداخلي للقانون هو ذلك التطابق الطوعي بين مضمون قواعد القانون وبين سلوك الأفراد بصرف النظر عن الجزاء وبصرف النظر عن أن العصا لمن عصا لأن الحر في مجتمع حر تكفيه الإشارة .

ونجد في التاريخ وفي الواقع المعاصر أمثلة عديدة على الامتثال الطوعي للقانون اقتناعاً به وقبولاً لأحكامه . نجد في رفض سقراط الهروب من حكم الموت وإشارته بتنفيذ حكم القانون . ونجد في تقدم ماعز طوعية إلى الرسول ﷺ يطلب توقيع حد الزنا عليه وقبوله عن رضا عقوبة الرجم . ونجد في تعامل المواطن الأوربي مع

قوانين المرور وإشارات وقوانين الضرائب ومدفوعاته عن طوعية ورضا وقبول كمؤشر واضح على موقفه من القانون.

فالثقافة القانونية التي نعنيها إذن ليست مجرد علم المواطن بالقانون. وإن كان هذا العلم شرطاً ضرورياً للثقافة القانونية ولكنه ليس بالشرط الكافي. إن الثقافة القانونية تعني الوعي بالقانون وليس مجرد العلم به: الوعي الذي يحيط عن اقتناع وبصيرة بمبادئ القانون وأهدافه الكلية، وبعدالة هذه المبادئ والأهداف كما يحيط عن اقتناع وبصيرة أيضاً بأهم قواعد القانون في وقت تشعبت فيه هذه القواعد وتعددت، ويؤمن قبل ذلك وبعد ذلك بجدوى القانون وفائدته على المستوى الفردي الخاص والاجتماعي العام.

وغياب الثقافة القانونية بهذا المعنى في المجتمع إنما يعني غيبة نظام الحياة في هذا المجتمع. وسيكون المشهد الاجتماعي عندئذ مشهداً عبثياً إلى أبعد الحدود. فلنتصور للدلالة على هذا المشهد مباراة لكرة القدم لا يحترم أى من لاعبيها قوانين اللعب. أو مباراة للشطرنج يُصر البيدق فيها على أن يتحرك مثل الوزير، ويقلد الوزير حركة الفرس ويعمد الملك إلى عدم التقيد في حركته بأى قواعد.

ما هو إذن الموقع الذي تحتله الثقافة القانونية في سياقنا الاجتماعي المصري؟:

لا نعتقد أن الإجابة تحتاج إلى كثير من التردد. فنثقافتنا القانونية ثقافة متردية، وهي آخذة في التردى بمرور الزمن وتعاقب الأجيال. ولسنا في حاجة لإثبات موقع الثقافة القانونية المتردى في حياتنا إلى بحوث سوسيولوجية متعمقة أو إلى استطلاعات للرأى العام، وإنما حسبنا أن نعيد الإشارة إلى الشواهد الآتية وهي قليل من كثير: الاتجاهات الفعلية لدى المواطن المصري نحو النظام القانوني للضريبة وهل يرى في التهرب من الضريبة عملاً أخلاقياً أو لا أخلاقياً، موقف المواطن المصري من قواعد المرور وآدابه ومدى احترامه لها، هل يتمتع كافة المواطنين بفرص متساوية في العمل والاستفادة من الخدمات العامة للدولة بصرف النظر عن اعتبارات القرابة والوساطة والمحسوبية؟ وهل يعد اللجوء إلى هذه الوسائل عملاً لا أخلاقياً في الضمير المصري؟ ويرتبط بذلك مدى شيوع الاستثناءات في تطبيق القانون، عدد القضايا المنظورة أمام المحاكم كثرة أم قلة وهل يمثل هذا العدد منسوباً

إلى عدد السكان معدلاً طبيعياً؟ موقف رجال السلطة العامة على اختلاف مواقعهم من الأحكام القضائية الصادرة ضدهم بصفاتهم، وهل يتقبلون هذه الأحكام بصدر رحب ويقومون بتنفيذها نزولاً على حكم القانون أم يعملون على تعطيلها والالتفاف عليها إرضاء لشهوة السلطان؟ ثم مدى حظ الأحكام القضائية من التنفيذ الميسور وهل ثمة عقبات تجعل من هذا التنفيذ أمراً عسيراً؟

كل هذه مؤشرات تدل بوضوح على موقع الثقافة القانونية من نسق القيم الاجتماعية في مصر. ودون الدخول في تفاصيل فإن دلالة هذه المؤشرات واضحة كل الوضوح أن القانون وثقافته يحتلان مكاناً متدنياً في حياتنا الاجتماعية وأنا نعاني في نظامنا الاجتماعي أو في لا نظامنا الاجتماعي من ظاهرة بائسة هي ظاهرة التعدد القانوني.

ويرصد علماء الأنثروبولوجيا القانونية وجود ظاهرة التعدد القانوني في المجتمعات التي تعاني نوعاً من الشيذوفانيا القانونية. فبجانب النظام القانوني الرسمي المعلن يوجد عدد من الأنظمة القانونية الفرعية النافذة فعلاً على حساب تعطيل القانون الرسمي. فعلى حين يتبنى القانون الرسمي مبدأ العمومية يكرس القانون الفعلي مبدأ الاستثناء على أساس من الثروة أو السلطة أو القرابة أو غيرها. وهكذا يقف القانون الرسمي وحيداً مرتجفاً لا يجد ضحية لتطبيقه إلا الفقراء الضعفاء عديمي الحيلة الذين يتربصون بدورهم بأول فرصة للتهرب منه.

وحسبي أن أشير أيضاً للدلالة على تردى حال الثقافة القانونية في مجتمعنا إلى ظاهرة الإعلانات الصحفية التي تتضمن استغاثات من المواطنين بكبار المسؤولين لرفع ما يظنون من ظلم واقع عليهم، وهي ظاهرة انتشرت بكثرة في الآونة الأخيرة. والأمر في واقع الحال لا يخرج عن أحد احتمالين كلاهما مرئياً، إما أن المسؤولين لا يريدون تطبيق القانون، وإما أن المواطنين يطلبون استثناء من القانون. وفي كلا الأمرين ضاعت هيبة القانون.

فإذا ما التفطنا إلى النتائج التي تترتب على غيبة الثقافة القانونية في المجتمع فإننا لن نتوقف كثيراً عند القيم المثالية للعدل والإنصاف وإنما يهمننا في المقام الأول الإشارة إلى حساب الخسائر العملية التي تلحق بالمجتمع من جراء تعدد

المعايير الحاكمة لسلوك الأفراد وعدم اقتناع أعضاء الجماعة بضرورة الاحترام الطوعي لقواعد القانون . وأول هذه النتائج هو الفاقد المادى والنفسى الذى يلحق بالمجتمع من جراء وجود حالة من الشجار الاجتماعى العام . لننظر إلى ما يتفق به المصريون من وقت وجهد حتى يحصل الواحد منهم على حقه . ولننظر إلى الأعداد الهائلة من القضايا التى تثقل كاهل المحاكم . فمن بين كل ستة من المصريين يقف واحد منهم موقف المتقاضى . ولننظر ما يتبع ذلك من سيادة قيم العنف الذى أصبحنا نعاني من استشرائه فى قطاعات للمجتمع كانت إلى عهد قريب تتسم بالهدوء والوداعة وحسن الخلق .

ونحسب أن الاغتراب بين المصريين والقانون له أسبابه العميقة نشير إلى بعضها . منها ما هو تاريخى ضارب بجذوره فى عمق الزمان ويتمثل فى علاقة عدم الود التاريخى بين المصريين والسلطة وكل ما تسنه السلطة من قواعد للسلوك ، ومنها ما هو معاصر واقع فى مجريات حياتنا الفعلية . وأول هذه الأسباب المعاصرة أننا نخلط فعلاً عن قصد أو غير قصد بين فلسفة التشريع وفلسفة الإملاء . التشريع تنظيم لعلاقات اجتماعية بين البشر أما الإملاء فهو قهر هؤلاء البشر . التشريع عمل بطبيعته لا بد أن يكون ديموقراطياً أما الإملاء فهو فعل سلطوى . التشريع عام مستمر النفاذ فى المستقبل أما الإملاء فهو قهر إرادة الآخرين فى لحظة بعينها . ومن هنا فإن أردنا لتشريعنا النفاذ والتطبيق فلا بد أن نضمن اقتناع المواطنين به عن طريق أوسع صور المناقشة فى حوار اجتماعى جاد . ولعل غلبة قيمة الإملاء على العملية التشريعية هى التى تفسر لنا ظاهرة تشريعات الفجر حيث ينام المواطنون ويصحوون على صدور تشريع لم يتوقعوه ، وهى التى تفسر لنا تعدد صدور أحكام بعدم دستورية نصوص تشريعية لأن الثقافة القانونية أحياناً ما تغيب عن المشرع ذاته تحت إلحاح الرغبة فى الإملاء التشريعى .

ومن المؤلم فى الأمر أن مؤسسات صنع الثقافة القانونية أصبحت تسهم اليوم فى غيبة هذه الثقافة أو تشويهها . ومن أبرز هذه المؤسسات مؤسسة الجامعة ومؤسسة المحاماة . لقد تناثرت فى كل محافظات مصر كليات للحقوق تزدهم مدرجاتها بعشرات الألوف من الطلاب الحاصلين على أدنى الدرجات فى المرحلة الثانوية يتلقون ما يشبه الثقافة القانونية غير المؤهلين أصلاً لها فى ظل مناخ علمى ردىء

أقل ما يقال عنه أنه غير صالح لإعداد رجال قانون أكفاء. وتقذف الجامعة كل عام بآلاف من حاملي إجازات القانون محدودى العلم والدراية القانونية ليقوموا بعبء العمل القانونى فى مؤسساتنا القانونية وأبرزها مؤسسة المحاماة. ولهذا السبب ولأسباب أخرى كثيرة تحول المحامون أو قطاع هائل منهم من عون للقضاة والمتقاضين على إعمال القانون وتحقيق العدل إلى حائل يحول بين الحق والعدل وتحولت المهنة على أيديهم من مهنة إحقاق الحق إلى مهنة طمس الحق. فما أعمق المأساة خاصة إذا علمنا أن وجود القاضى العادل الكفء رهن بوجود المحامى الشريف الكفء.

وأبعاد أزمة الثقافة القانونية فى مصر كثيرة متشعبة يطول الحديث عنها. إننا بحاجة إلى برنامج وطنى للنهوض بالثقافة القانونية وانتشالها من أزمتها إن شئنا أن يكون مجتمعنا مجتمعاً صحيحاً بحق ديمقراطياً بحق. فلا معنى للحديث عن الديمقراطية فى غيبة مجتمع القانون. وأول عناصر هذا البرنامج يتعلق بالسلوك والقُدوة على المستوى الرسمى. إذ على أجهزة الحكم والإدارة فى مصر يقع العبء الأول فى إقالة قيم الشرعية من عثراتها. وعلى هذه الأجهزة أن تضرب المثل فى النزول على حكم القانون وإلغاء الاستثناءات المبررة وغير المبررة فلا مبرر للاستثناء الذى يصيب هيبة القانون فى مقتل. ولن يكون ضرب المثل فى احترام الشرعية بإعلان رسمى يصدر هنا أو هناك وإنما باستنفار رسمى على كافة المستويات شعاره أن الجميع أمام القانون سواء. ثم يأتى بعد ذلك دور التعليم بتقرير المعارف القانونية الأساسية فى كل مراحل التعليم وأول هذه المعارف ثقافة حقوق الإنسان وواجباته. ويقع على الإعلام دور أساسى فى تكثيف جرعات الثقافة الحقوقية بأسلوب مقبول ومستساغ، فالثقافة القانونية ليست أقل أهمية للمجتمع من الثقافة الدينية. أما عن إصلاح الجامعة وكليات الحقوق بها ومؤسسات المحاماة والقضاء فالحديث فيها يطول. ومازلنا نحلم بمجتمع سوى ديمقراطى حقاً. هل هى أضغاث أحلام؟



ما هو القانون؟ قانون الدولة

أم قانون القبيلة؟

رؤية في القواعد والمبادئ والثقافة الداخلية

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة

الوصول إلى أقصى درجة من الوضوح والدقة الممكنة حول مفهوم القانون

في المجتمعات القبلية ومقارنته بالمفاهيم الأخرى عن القانون التي يتم تداولها

بمناسبة الحديث عن تنظيم السلوك

الاجتماعي في المجتمع المدني.

وبطبيعة الحال وحتى لا تتشعب بنا دروب البحث وفروعه فإننا لن نحاول تقديم تعريف تفصيلي لما نقصده بالمجتمع القبلي، إذ سنأخذ بالمفهوم الشائع لهذا المجتمع باعتباره نقطة انطلاق مسلم بها.

سمات المجتمع القبلي

وعلى العموم فمن المقبول أن نقرر إجرائياً أن المجتمع القبلي يقابل في مفهومه المجتمع المدني Civil Society أو مجتمع الدولة State Society. إنه ذلك المجتمع الذي لا يحتل فيه جهاز الدولة بمواصفاته المعروفة مكان الصدارة في عملية التنظيم والضبط الاجتماعيين بل يعتمد أساساً في هذا الصدد على آليات أخرى تهيمن عليها علاقات القرابة والدم والانتماء إلى أصل عرقي مشترك.

(*) قدم هذا البحث إلى المؤتمر الدولي الرابع عشر للإحصاء والحسابات العلمية والبحوث الاجتماعية والسكانية، القاهرة ٢٥ - ٣٠ مارس ١٩٨٩.

ويرتبط بذلك برابطة السبب والنتيجة فى نفس الوقت أن علاقات الملكية الخاصة وما تفرزه من تداعيات اجتماعية وسياسية وقانونية ليس لها دور غالب فى مجمل نسق العلاقات الاجتماعية فى المجتمعات القبلية، ونتيجة لذلك تتوارى روابط صراع المصالح المادية التى تحكم المجتمع المدنى وتعمل محلها روابط التعاون المشترك فى إطار ثقافى وعائلى مشترك.

ويرتبط بذلك أيضاً أن كثيراً من المفاهيم التى تؤخذ مأخذ المسلمات فى المجتمع المدنى تختلف اختلافات جذرية من حيث البنية والمضمون فى المجتمعات القبلية، مثل مفاهيم: الواجب والحق والمسئولية والحرية والقانون والدين والأخلاق والجزاء والعقاب وغيرها من المفاهيم والمقولات التى تحدد توجه نظام الضبط الاجتماعى وقاعليته فى أى مجتمع من المجتمعات.

بحوث انثريولوجيا القانون؛

فإذا اتفقنا على هذا التحديد لخصائص المجتمع القبلى، متجاوزين عن التمايزات

الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي قد توجد بين مختلف المجتمعات القبلية فإننا سرعان ما سنواجه عند تحديدنا لمناهج دراسة الضبط الاجتماعي في هذه المجتمعات بحقيقة مثيرة لم يتوقف عندها أحد من الباحثين التوقف الواجب حتى الآن وهي تحديد ما هو القانون في المجتمعات القبلية؟ وتبدو أهمية هذا التحديد في أنه يتعلق بتصميم جوهر وموضوع ومجال بحث دراسات سوسيولوجيا القانون وأنتربولوجيا القانون في المجتمعات القبلية. وقد يبدو إثارة السؤال المتعلق بأنطولوجيا القانون في المجتمعات القبلية أمراً مثيراً للسخرية، إذ إن هذا السؤال في نظر البعض أمر لا يستحق التوقف إزاءه مادام هدف دراسة الضبط الاجتماعي والتنظيم في المجتمعات القبلية يتحقق بالدراسات الميدانية دون تبني مفهوم محدود ومسبق عن القانون الذي ستم دراسته في هذه المجتمعات، فالقانون القبلي لديهم هو ما تسفر عنه دراسة المجتمع في الواقع وليس ما يتبنى الباحث مفهومه قبل التوغل في الواقع.

ومع ذلك فإن هذا الموقف اللامبالي من قبل الباحثين السوسيولوجيين والانثربولوجيين والذي ينطوي على قفز على القضايا المنهجية الرئيسية للبحث الاجتماعي هو الذي أدى في الواقع إلى تناثر نتائج بحوثهم خارج أى سياق مفاهيمي. بحيث يقصد بعضهم بالقانون والضبط الاجتماعي في المجتمع القبلي غير ما يقصده الآخرون، ويتجاهل البعض من الظواهر الاجتماعية ما يوليه الآخرون اهتماماً فائقاً. ويؤدي هذا التشتت المفاهيمي لبحوث الضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية إلى أن هذه البحوث رغم سعة المساحة التي تشغلها إلا أن المعلومات المتوفرة نتيجة لها لا تتراكم تراكم كميّاً بحيث تسمح ببناء متقدم لنظرية ناضجة عن الضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية، هذا فضلاً عن أن عدم مواجهة المشكلة ينطوي على موقف ضمني يتبنى تعريف القانون كما وضعه الفقهاء (علماء القانون الوضعي) وهو تعريف على تنوع صوره لا يصلح تماماً لإيضاح معنى القانون في المجتمعات القبلية لسبب بسيط وهو أنه قد استقرأ مفهوم القانون في المجتمع المدني.

وتزخر ساحة البحوث الاجتماعية بالبحوث الرائدة في موضوع الضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية أو العشائرية أو البدائية كما يسميها البعض.

ولا نشير هنا إلى كتابات القانونيين والانثربولوجيين الأوائل مثل كتابات هنري

مين وفينو جرادوف ومالينو فسكى وإيفانز بريشارد. ولكننا نشير فوق ذلك إلى الكتابات والبحوث المعاصرة والأكثر نضجاً من الناحية المنهجية وهى غزيرة ومتعددة سواء فى منطقتنا العربية ومنطقة الشرق الأوسط أو على الساحة العالمية. وتدعو غزارتها وتعددتها إلى ضرورة البحث فى إطار مفاهيمى مشترك يكفل لها الوحدة والاتساق.

وتأتى فى مقدمة البحوث المعاصرة فى مجال الضبط الاجتماعى فى المجتمعات القبلية بالشرق الأوسط الأبحاث الرائدة لأحمد أبو زيد عن الثأر فى صعيد مصر ودراساته عن القانون البدائى. وإذا حصرنا أنفسنا فى مجال المجتمعات القروية فإننا سنقابل بكم هائل من البحوث والدراسات من الباحثين العرب والأجانب ونذكر منها على سبيل المثال دراسة فيكتور أيوب عن فض المنازعات وإعادة التنظيم الاجتماعى فى القرية اللبنانية، وقد حاول الباحث فى دراسته الميدانية تقديم وصف تفصيلى لعملية فض المنازعات ليؤكد عملية التغير الاجتماعى والسياسى التى تأخذ مجراها فى إقليم الدراسة. ومن ذلك أيضاً الدراستان الهامتان اللتان أجرتهما لورا نادر عن القرية اللبنانية ومدى تأثير المدنية فيها فى عملية فض المنازعات.

وفى مجال دراسات فض المنازعات فى المجتمعات البدوية فهناك عدد كبير من الأبحاث الهامة والتى تهتم معظمها بنظام الثأر والدية فى هذه المجتمعات، فجاناب دراسات أحمد أبو زيد، تقابلنا دراسة عمر البرغوثى عن المحاكم القضائية لدى البدو فى فلسطين، ودراسة عارف العارف المسماة (كتاب القضاء بين البدو)، ودراسة أوستن كينيت عن (العدالة البدوية - القانون والعرف لدى البدو المصريين)، ودراسة جوزيف شيلهود عن (القانون فى المجتمعات البدوية) وهذه الدراسة الأخيرة اعتمدت على بيانات جمعت من سوريا والأردن والكويت والعراق.

وإلى جانب ذلك فمن المهم الإشارة إلى دراسة م. ل. هاردى عن خصومات الدم ودفع الدية فى الشرق الأوسط وإلى دراسات كونسيون عن القبائل السودانية ودراسة إمرىزيترز عن القبائل الليبية ودراسة إرنست جلنر عن نظام فض المنازعات لدى البربر بالمغرب ودراسة مصطفى حسنين عن الضبط الاجتماعى لدى

العشائر العراقية.

وليست إشاراتنا السابقة إشارات شاملة شملت كل البحوث والدراسات المتعلقة بالضبط الاجتماعي لدى قبائل الشرق الأوسط، وإنما أردنا أن نشير إلى بعضها فحسب لإيراد ملاحظتين متعلقتين بمضمون هذه الورقة: الأولى أن أغلب دراسات الأنثروبولوجيا القانون في مجتمعات قبائل الشرق الأوسط قد ركزت أساساً على نظام النار والدية وما يرتبط بهما من نظم فرعية، والثانية أن أغلبها أيضاً قد ابتعدت عن قصد أو غير قصد عن التعرض لمشكلة تحديد معنى القانون بكل تفرعاته في هذه المجتمعات واكتفت بأعمال منهج الملاحظة بالمشاركة على العملية الفعلية لفرض المنازعات خاصة في جرائم القتل.

أما عن كون معظم هذه البحوث قد ركز على نظام النار وما يرتبط به فتفسيره في نظرنا مرجعه إلى أن مشكلة تبني معنى واضح للقانون القبلي لا تنور بالنسبة لهذا النظام مادام نظام النار يتناول أحد الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات وهو الحق في الحياة الذي لا يتصور خلو أي قانون من التصدي لتنظيمه، وبالتالي فإن التنظيم القانوني القبلي للحفاظ على الحق في الحياة لا بد أن يتم بقدر من الوضوح يغني الباحث خاصة الأجنبي عن ضرورة التوغل في الثقافة الداخلية للمجتمعات المحلية.

وأما عن اقتصار الباحثين الأنثروبولوجيين على الوصف التفصيلي لعملية الفصل في المنازعات دون ردها إلى إطار مفاهيمي متسق عن معنى القانون ونظريته فهو أمر نلاحظه ليس فقط في دراسات مجتمعات الشرق الأوسط، بل وكذلك بدرجة أكبر في المجتمعات الغربية^(١).

بل إننا نلاحظ اليوم لدى الكثير من الأنثروبولوجيين الأمريكيين اعترافاً بأن بحوث الأنثروبولوجيا القانونية في المجتمعات المحلية كانت تتطلق ضمناً عن تبني مستر لمفهوم القانون في المجتمع المدني أي مفهوم القانون كما تطبقه المحاكم وكما

(١) راجع في الإشارة إلى ذلك تفصيلاً:

Stephen Daniels, Social Development and Litigation Studies, Paper Presented at the 1983 law & Society Association Meeting, Denver, 2-5 June 1983.

صاغت حدوده قرائح الفقهاء وتقوم بقياس عملية الضبط الاجتماعي في المجتمعات المحلية على أساس من هذا المفهوم. وقد دفع ذلك البعض، في غيبة مفهوم بديل للقانون يتبناه علماء الأنثروبولوجيا إلى القول بأنه لم تعد هناك حاجة اليوم إلى علم مستقل للأنثروبولوجيا القانونية وأنه يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا أن يقوموا بدراسة نظام الضبط الاجتماعي في المجتمعات المحلية من خلال بحوثهم في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بصفة عامة^(١).

ولكن ذلك لا يعد حلاً للمشكلة، فسواء أدرس الأنثروبولوجيون القانون القبلي أو المحلي تحت لافتة علم الأنثروبولوجيا الثقافية أو تحت لافتة علم أنثروبولوجيا القانون، فيبقى عليهم واجب وقد أفرطوا في عملية الوصف الأمبيريقى لفض المنازعات أن يحددوا لنا ما هي الحدود المعرفية للنظام القانوني القبلي الذي يقومون بدراسته ويعملون على تحديد مضمونه هل هو مجموعة من الأوامر الصادرة من سلطة السيادة في المجتمع؟ أم هو مجموعة القواعد المنضبطة التي أطردها أعضاء الجماعة على اتباعها؟ أم هو مجموعة من المعايير العامة غير المحددة بدقة والتي تحدد مفهوم الجماعة عن الحق والعدل وعن الباطل والظلم؟ وهل يوجد ذلك الفاصل الحاد بين مجالات الضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية مثل مجالات القانون (بمعناه الفقهي) والدين والأخلاق والمجاملات أم أن الحدود مختلطة في هذا الشأن؟ كل هذه أسئلة تتطلب إجابات تفصيلية ولا يغنى في تقديم هذه الإجابات جهد رجال القانون والفقهاء.

مفهوم القانون في المجتمع المدني

لا يعنى إذن في فهمنا للقانون وتحديد إطار بحثنا فيه في المجتمعات القبلية والمحلية تلك المفاهيم الفقهية المتعددة التي وضعها علماء القانون ومنظروه في مختلف عصور تطور الفكر القانوني. ويرجع ذلك لسبب بسيط واضح وهو أن التعريف الفقهي للقانون إنما يرتبط بوجود المجتمع المدني - مجتمع الدولة ويفترضه

(١) راجع بالتفصيل:

Carol J. Greenshous, Looking at Culture. Looking for Rules, Law & Society Review, V. 17, No 1 1983.

مقدماً كحقيقة سابقة على كل بحث .

وأولى خصائص المجتمع المدني كما ذكرنا سابقاً هي تصدر جهاز الدولة لمؤسسات التنظيم الاجتماعي فيه ، ولذا كان الربط بين القانون والدولة أحد المسلمات الرئيسية التي لا يقبلون التنازل عنها . يصدق ذلك على تناول فقهاء الرومان أمثال بابينيانوس وألبيانوس وديموستينوس وعلى فقهاء العصر الكنسي في تناولهم للقانون الإنساني أمثال توماس الأكويني وسانت أوغسطين وعلى فقهاء وفلاسفة العقد الاجتماعي مثل روسو ولوك وهوبز وعلى فقهاء العصر الحديث أمثال أوستن وفقهاء الشرح على المتون .

فالمجتمع السياسي المنظم الذي تصدره أجهزة الدولة هو لدى كل هؤلاء شرط أساسي لوجود القانون ، بل يصدق ذلك أيضاً على كارل ماركس الذي يرى في القانون تنظيمياً قاعدياً في يد الطبقة المسيطرة التي تتربع على رأس الدولة وتملك وسائل الإنتاج .

حقيقة أن تطور الفكر القانوني قد شهد في كثير من الفترات التاريخية ، خاصة في فترات التغير الاجتماعي ، تمردات فكرية فقهية على فكرة القانون الوضعي أو قانون الدولة ، ونزوعاً إلى البحث عن إطار مفاهيمي آخر يقابل مفهوم قانون الدولة ويرشده . إلا أن هذا البحث كان في ساحة قانون الدولة ذاته من أجل ترشيده وجعله أكثر عدلاً أو الاستبدال به قانوناً آخر أكثر عدالة وإنصافاً . فتحدث الخطيب الروماني شيشرون عن القانون الطبيعي IUS الذي يمثل نموذج العدل بالنسبة للقانون الوضعي LEX . وتحدث فقهاء الكنيسة عن القانون الإلهي والقانون الطبيعي والقانون الأزلي والتي تملأ جميعها قانون الأرض أو القانون الإنساني . وتحدث فلاسفة الحقوق الطبيعية المبشرون بالمجتمع الرأسمالي عن الحقوق الطبيعية التي لم يتنازل عنها الإنسان عند الانخراط في المجتمع السياسي والتي لا يجوز للقانون الوضعي أن ينتهكها . ولكن هذه كلها لا تزعم أن القانون من صنع الناس أنفسهم يصوغونه خلال معاملاتهم اليومية كما هو الحال في المجتمعات غير المدنية ، بل كل ما دعت إليه هذه المحاولات هو كبح جماح المشرع الوضعي والعمل على تقويمه .

على أن تغييراً نوعياً قد طرأ على فهم الفقهاء للقانون بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر . ويمثل هذا التغير في الالتفات بقدر ما عن القانون كتعبير عن إرادة الدولة ومحاولة البحث عن بعض مظاهره في السلوك الفعلي للناس وفي رضا أعضاء الجماعة الاجتماعية به ، ويبدو أحد مظاهر ذلك التغير أيضاً في تنازل الفقهاء عن ذلك الفصل الحاد الذين كانوا يقيمونه بين دائرة نفاذ القانون ودائرة نفاذ قواعد الضبط الاجتماعي الأخرى ، أو بين القانون والأخلاق أو بين علم القانون وعلم التشريع على حد تعبير كل من أوستن وكلسن .

وترجع بعض أسباب هذا التغير من الناحية الفكرية إلى النتائج التي كشفت عنها بحوث الأنثروبولوجيين القانونيين الأوائل وخاصة بحوث سير هنري مين في قبائل البنجاب والتي أظهرت أن ثمة مجتمعات لا تصدرها مؤسسات الدولة ومع ذلك فإن قواعد السلوك فيها قواعد منضبطة أفرزتها وطوتها الحاجة الاجتماعية وحدها . أما من الناحية الاجتماعية فقد بات على الفقهاء مراجعة تصوراتهم السابقة عن مفهوم القانون في وقت أدت فيه الأزمات المتلاحقة في المجتمع الصناعي الحديث إلى هدم كثير من التصورات السابقة عن المفاهيم القانونية الدائمة المتسقة منطقياً وإلى اغتراب الواقع الاجتماعي في المجتمع الرأسمالي عن مجمل البناء القانوني .

فبدلاً من حديث ماكس فيبر عن حساب المصادفات المتوقعة بأقصى دقة ممكنة كهدف أساسي للتشريع ارتفع على سطح الخطاب القانوني مفهوم جيني عن الصياغة القانونية الثابتة والعلم القانوني المتغير بتغير واقع المجتمع ، وبدلاً من حديث أوستن عن القانون باعتباره أمراً صادراً من السلطة السياسية العليا في المجتمع السياسي المنظم والمصحوب بجزاء ارتفع مفهوم القانون باعتباره مجموعة من القواعد لا يظهر فيها عنصر القهر والجبر كما هو الحال في الأوامر وإنما تتميز بالاطراد في التطبيق . وظهر في مجال الفقه ما عرف باسم الفقه الاجتماعي للقانون Sociological Jurisprudence الذي يرى في القانون وسيلة للمهندسة الاجتماعية أي لإقامة علاقات متوازنة بين المصالح الاجتماعية .

هربرت هارت ومحاولة الموازنة

وقد تبلورت هذه التطورات المفاهيمية كلها في وعاء واحد عند هيربرت هارت

حيث صاغ في صياغة محكمة مفهوماً للقانون استفاد فيه من كل العواصف السابقة التي عصفت بالفكر القانوني التقليدي. ويستحق مفهوم القانون عند هارت أن نتوقف عنده قليلاً لأنه يتقدم بنا خطوات إلى الأمام في محاولة وضع بعض معالم مفهوم القانون في المجتمعات القبلية.

إن النظام القانوني عند هارت - أي نظام قانوني مدنياً كان أم قبلياً - ليس مجموعة من الأوامر Commands كما كان شائعاً فيما مضى لدى الفقهاء الشكليين بل هو مجموعة من القواعد Rules و فرق بين الأمر والقاعدة، لأن مفهوم الأمر يفترض وجود كائن أعلى يصدر أوامره إلى كائنات دنيا منصاعة ومعتمدة على الخضوع، وليس الحال كذلك في المجتمعات المدنية أو المجتمعات القبلية أو حتى في العلاقات بين الدول. إن مفهوم القواعد التي يبرز فيها عنصر اطراد اتباع سلوك معين أكثر مما يبرز فيها عنصر القهر على الامتثال لهذا السلوك هو وحده الكفيل بإيضاح معنى القانون في كافة المجتمعات^(١).

وفكرة القاعدة التي يقيم عليها هارت نظريته في مفهوم القانون هي فكرة مركبة، إذ يرى ضرورة التمييز بين نمطين من القواعد متميزين وإن كانا مرتبطتين:

النمط الأول:

نمط أساسي وأولي وهو مجموعة القواعد التي تتطلب من الأفراد أن يقوموا بعمل أو أن يمتنعوا عن القيام بعمل ما.

النمط الثاني:

ويشتمل على مجموعة من القواعد الإجرائية التي تبين كيفية إنشاء القواعد الأولى أو تعديلها أو إلغائها أو تحدد مدى تطبيقها. ويقرر هارت أن دراسات تاريخ القانون والأنثروبولوجيا القانونية كشفت عن وجود مجتمعات بدون مشرع

(١) H.L.Ha.t. The Concept of Law, Oxford, 1961, p. 78.

راجع في العرض التفصيلي للنظرية وأوجه النقد التي وجهت إليها: د. محمد نور فرحات، الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، القاهرة ١٩٨١، ص ١٥٧ وما بعدها.

ويدون محاكم أى أنه ليست بها قواعد من النمط الثانى، ورغم ذلك فإن بها قواعد تحكم السلوك، ويسمى هارت هذه الأبنية الاجتماعية بأبنية القواعد الأولية للالتزام.

Structures of Primary Rules of Obligations وتميز هذه الأبنية فى رأى هارت بما يلى:

١ - أن القواعد التى تحكم سلوك الناس فى هذه المجتمعات لا تشكل نسقاً Sys-tem وإنما هي مجرد مجموعة من المعايير Standards لا ترتبط بينها بأية سمة عامة عدا كونها قواعد تحكم السلوك تتقبلها جماعة معينة. فليس ثمة معيار محدد أو هيئة محددة تحدد بدقة وجود القواعد التى تحكم السلوك. ويسمى هارت هذه الخاصية بخاصية عدم اليقين.

٢ - أن هذه القواعد ذات طبيعة استاتيكية ثابتة. ففي هذه المجتمعات لا توجد ثمة وسائل واضحة للتغيير الواعى للقانون بما يتلاءم مع الظروف الاجتماعية المتغيرة. ويطلق هارت على هذه الخاصية اسم الخاصية الاستاتيكية.

٣ - أنه فى هذه الأبنية الاجتماعية لا يوجد جهاز متخصص يعكف على كفالة إلزامية هذه القواعد ويمنع الاعتداء عليها ويحسم الخلاف على تطبيقها ويسمى هارت هذه الخاصية بخاصية عدم الفاعلية.

ثم ينتقل هارت إلى الحديث عما يميز القواعد القانونية فى الأبنية الاجتماعية المتمدنية عن تلك الموجودة فى الأبنية السابقة المسماة بأبنية القواعد الأولية، ويتحدث فى هذا الصدد عن قواعد ثلاث تتلافى الخواص الثلاث السابقة. فقاعدة التعرف التى تشير إلى معيار يحدد وجود النظام القانونى فى المجتمعات المدنية هى التى تتلافى خاصية عدم اليقين فى أبنية القواعد الأولية للالتزام، وقاعدة التغيير تتلافى خاصية الاستاتيكية، وقاعدة التقاضى تتلافى خاصية عدم الفاعلية، وهذا الحديث الأخير حديث لا شأن لنا به فى دراستنا الماثلة مادامت الدراسة منصبة على الأبنية الاجتماعية القبلية التى أسماها هارت بأبنية القواعد الأولية للالتزام.

ودون أن ندخل فى نقاش تفصيلى لمفهوم هارت للقانون، وهو نقاش أغنانا عنه جدل كبير بين أهل الفقه شغل العقدين السابقين، فلا شك أن هذا المفهوم قد خطا

برجال الفقه خطوة للأمام نحو فهم القانون بمنظور شامل لا يقتصر فقط على المجتمعات المدنية، ولاشك أن هذا المفهوم يصلح مقدمة تمهيدية لفهم القانون في المجتمعات القبلية، ولاشك أخيراً أن هذا المفهوم قد خرج علينا تحت تأثير التقدم الملموس في البحوث المعاصرة في مجال الأنثروبولوجيا القانونية.

* * *

ودون أن نحاوز القول فبوسعنا أن نقرر أن هارت قد قدم دليلاً لا بأس به - وإن كان يحتاج للتطوير - للعمل أمام الباحثين الأنثروبولوجيين والقانونيين على السواء في مسار تعاملهم مع القانون في المجتمع القبلي بتحديدته الواضح والمفصل لأنطولوجيا هذا القانون، على نحو يصبح معه الأنثروبولوجي أكثر تحديداً وانضباطاً في فرزهِ للقانون القبلي من بين مختلف عناصر الضبط الاجتماعي الأخرى، ويصبح معه القانوني أكثر تسامحاً واستعداداً للتنازل عن المفهوم الدوجماتي المسبق للقانون الذي لا ينطبق إلا على المجتمعات المدنية.

سقوط القواعد

ومع ذلك، فإن هارت لكونه فقيهاً قبل أي شيء آخر وإن ارتدى مسح السوسيولوجيا، لم يستطع التوغل في جوهر النظام القانوني القبلي وإدراك أن فكرة القاعدة Rule لا تصلح لفهم هذا النظام. إن هارت عندما اعتبر أن مفهوم القاعدة هو مفتاح فهم القانون قد وقع أسير حصار النظام القانوني المدني له وهو نظام يتكون في مجمله من مجموعة من القواعد، مع أن النظام القانوني بصفة عامة، حتى المدني منه في بعض الأحيان لا يتكون فحسب من مجموعة من القواعد، فهناك مقولات أخرى أقل تحديداً وأكثر عمومية تتحكم في النظام القانوني خاصة النظام القانوني القبلي مثل المبادئ Principles والمأثورات axioms والسياسات Policies والمعتقدات العامة^(١).

والرأى عندنا أن الخروج عن مفهوم القاعدة إلى مفهوم المبادئ، والمعايير هو

(١) راجع في هذا المعنى:

R.M. Dworkin, The Model of Rules, 35 University of Chicago Law Review, p. 22.

وحده الكفيل بإلقاء الضوء على مفهوم القانون فى المجتمع القبلى .

وحتى نميز بين فكرة القاعدة التى تنطبق على القانون فى المجتمع المدنى وفكرة المبدأ والمعيار التى تنطبق على المجتمع القبلى فبوسعنا أن نشجع للتحديد الذى رسمته جرنهاوس لكل منهما^(١) .

فالقاعدة متسقة Systematic، عامة Public، نتاج تشريع أو قضاء، ثابتة Stable، وغالباً ما تكون مكتوبة أو يمكن كتابتها فى عبارات قصيرة محددة، ولها قيمة تنبئية: أى تنبؤ بالحكم القانونى الذى يطبق بدقة عند حدوث الفرض الواقعى .

أما المبادئ والمعايير التى تسود فى النظام القانونى للمجتمعات القبلية فهى على خلاف ذلك . إنها مؤشرات عامة للسلوك وليست قواعد محددة لحكم السلوك، وهى يتناقلها أفراد الجماعة فيما بينهم وليست معلنة على الجماعة بأسلوب واضح، وهى لا يتوافق إجماع على معرفتها، وهى تستمد إلزامها من الخبرة والرضاء الاجتماعيين وليس من صدورهما من جهة تملك الإصدار والالزام، وهى قد تكون متناقضة فى مضامينها ولهذا فهى تطبق عن وعى بطريقة انتقائية وفقاً لكل موقف على حدة، وأن الوعى بها ليس وعياً موحداً لدى الكافة بل يختلف الوعى بالمبدأ والمعيار من شخص إلى آخر .

ففارق بين مقولة أن من يسرق يحبس وأن العقد شريعة المتعاقدين، وبين مقولة (حب لأخيک ما تحب لنفسک) وأن من حفر حفرة لأخيه وقع فيها .

الجانب الخارجى والجانب الداخلى للنظام القانونى

هذا الفارق الواضح بين القواعد التى يتكون منها النظام القانونى المدنى والمبادئ والمعايير التى يتكون النظام القانونى القبلى وهو الذى ينتقل بنا إلى التمييز بين الجانب الخارجى للنظام القانونى والجانب الداخلى لهذا النظام وهو التمييز الذى يرجع الفضل فى صقله وإيضاحه إلى هريبرت هارت نفسه، ولكننا

هنا سنوضح أساساً كيف أن هذا التمييز معنى أساساً بالنظام القانوني القبلي^(١).

فالجانب الخارجي للنظام القانوني هو وصف للنظام القانوني من حيث معطيات الأمر والنهي والسماح والرفض والإجراءات فيه. ويستطيع أى باحث من خارج النسق الثقافي الذى أفرز النظام القانوني أن يصف ذلك النظام فى جانبه الخارجى دون مشقة تذكر. أما الجانب الداخلى للنظام القانوني فهو يتعلق بكيفية تعامل الأفراد مع النظام القانوني فعلاً بصرف النظر عما يبدو عليه جانبه الخارجى. إن الجانب الخارجى هو جانب الأحكام الظاهرة للنظام القانوني، أما الجانب الداخلى فهو جانب وعى أعضاء الجماعة بهذه الأحكام الظاهرة وكيفية تعاملهم معها. والكشف عن الجانب الخارجى للنظام القانوني أمر سهل ميسور لمن يلاحظه من الخارج حتى وإن كان أجنبياً عن النظام القانوني ذاته. أما الكشف عن الجانب الداخلى للنظام القانوني فأمر لا ييسر بل ويستحيل دون التوغل العميق فى الثقافة الداخلية للمجتمع توغلاً يصل إلى حد تمثل هذه الثقافة.

فإذا ارتدنا بحدیثنا إلى ما ذكرناه عن أن النظام القانوني المدني يتكون فى مجمله من مجموعة من القواعد، وأن النظام القانوني القبلي يتكون فى مجمله من مجموعة من المبادئ والمعايير، وإذا أضفنا إلى ذلك ما هو مفهوم بالزوم من أن القواعد أكثر قابلية للتعرف على جانبها الخارجى لوضوحها وظهورها، وأن المبادئ والمعايير لا تعلن عن نفسها فى وضوح بل هى مغروسة مستترة فى ثقافة الجماعة القبلية وضميرها، لانتبهنا من ذلك إلى دراسة النظام القانوني القبلي التى هى فى الجوهر دراسة للجانب الداخلى لذلك النظام.

القانون والثقافة

والنتيجة التى تترتب على هذا الاستخلاص، وهو استخلاص صحيح، أن دراسة النظام القانوني القبلي تستحيل إن لم تكن مسبقة بدراسة متعمقة فى ثقافة المجتمع القبلي، والنتيجة التى تترتب على ذلك أن دراسة النظام القانوني القبلي لكونها دراسة ثقافة قبل أن تكون دراسة قانون هى أيسر على الباحث الوطنى منها على الباحث الأجنبى الغربى عن هذه الثقافة لما للثقافة من جانب داخلى مغمو

يقبل المعاشة من أهله ويستعصى على القياس والرصد والاستقصاء من غيرهم .
فلعل هذه الملاحظات المنهجية تعين باحثين عند بحثهم في فعالية القانون وقواعد السلوك في المناطق ذات الثقافة القانونية الشعبية المتميزة في أقاليم مصر مثل الصعيد والصحراء الغربية وسيناء وغيرها . ولعلها أيضاً تعينهم في فهم التعارضات وأحياناً التناقضات بين قانون الدولة ومحاكمها وبين الأعراف المحلية ومجالسها في المجتمعات التقليدية .

الشبكات القانونية

القضايا القانونية

والتطور البيولوجي

يتنازع القانون اعتباران متعارضان

يتدخلان تدخلًا حاسمًا في صياغة مضمونه، هما اعتبارا الثبات والتغير.

فالقانون تنظيم قاعدى ثابت مستقر للعلاقات الاجتماعية. وصفة الثبات

القانونى هى التى تتيح للمجتمع قدراً من الاستقرار اللازم لبقائه وارتقائه. إذ

لو كان القانون متغيراً كل يوم وساعة أو لو حلت محل القانون مجموعة من

الأوامر اللحظية التى تصدر لمناسبتها لتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى

والاضطراب السلوكى لا يستقيم معهما لأمر العلاقات الاجتماعية مجال.

وفى المقابل، لا يمكن للقانون أن يبقى ساكناً يستعصى على التغيير بتغير

أحوال المجتمع وظواهره ونظمه وثقافته،

إذ لا يمكن أن يكون القانون

فى واد والمجتمع فى واد آخر.

لم يوجد القانون إلا لتنظيم العلاقات الاجتماعية في المجتمع . وأن ينكص القانون عن مواكبة موجات وتيارات التغير الاجتماعي التي هي سنة الحياة من شأنه أن يفقد القانون وظيفته الأساسية كأداة للضبط الاجتماعي وأن يحوله إلى كيان من التراث الثقافي القديم الذي لا يعبا بالحاضر ولا يعبا بالحاضر به ، وفي هذا أيضاً انقلاب لأمر المجتمع . فال موازنة الدقيقة إذن بين قيمة الثبات وقيمة التغير هي الطريق إلى النضج والرشد القانونيين .

ولكن يبدو أنه في عصرنا الراهن عصر الثورة العلمية والتكنولوجية المتمثلة في الطفرات والقفزات الهائلة في تقنيات المعلومات والاتصالات وبحوث البيولوجيا والهندسة الوراثية التي يسميها توفلر بالقنبلة البيولوجية ، يبدو أنه في هذا العصر كتب على القانون أن يتخلى عما يتمتع به من وقار وتؤدة وأن يلهث سريماً لملاحقة

الآثار الاجتماعية بالغة العمق التي أحدثتها وتحديثها وستحدثها هذه الثورات العلمية المتلاحقة في حياة الأفراد والمجتمعات .

إن التطورات الحديثة في علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجي وتقنيات الاتصال وثورة المعلومات والإنترنت وبحوث الجينات والإخصاب المعملية والنقل النووي الجسدي (الاستنساخ) قد تركت وستترك انعكاساتها بالغة الخطورة والتأثير على القانون بمختلف فروعه المدنية والتجارية والجنائية بل تلك المتعلقة بالإجراءات والإثبات ، هذا فضلاً عن انعكاساتها على مهنة القانون ذاتها بحيث أصبح أداؤها أكثر يسراً ورقياً من الحالة البدائية التي كانت عليها منذ عدة عقود وأكثر تعقيداً وتركيباً في نفس الوقت .

تحديات قانونية

والحق يقال إن كثيراً من باحثي القانونيين قد تنبهوا إلى ما تمثله الثورة العلمية التكنولوجية من تحديات لنظامنا القانوني، فأخذوا يخوضون في مجالات للبحث

كانت إلى عهد قريب تعد في نظر أسلافهم نوعاً من الافتراضات الخيالية كتلك التي برع فقهاء المسلمين الأوائل في الحديث فيها كنوع من الرياضة العقلية والتدريب الذهني. لقد كان علماء المسلمين يتحدثون في حكم عقد أهل الخطوة، أي الذين يوجدون في أكثر من مكان في ذات الوقت، واليوم أصبح التليكونفرنس يقوم بما افترض أنه من عمل أصدقاء الجن والشياطين. وكان العلماء المسلمون الأقدمون يتحدثون عن حكم رجل أتى بقرة فأنجبت له مخلوقاً له شكل البقرة وعقل الإنسان، فهل تجوز التضحية به في العيد إذا حفظ القرآن؟ واليوم يجري علماء الغرب أبحاثهم فيلقحون بويضة الخنزير بخلية الإنسان ليستنسخوا أعضاء تسهم في شفاء الآدميين المرضى. نقول إن الباحثين القانونيين المعاصرين قد وجدوا أنفسهم في واقع ثقافي يتجاوز بكثير افتراضات أجدادهم من فقهاء المسلمين، فشرعوا يبحثون في المشكلات القانونية للحاسب الآلي، وفي حماية الملكية الفكرية في ضوء التطورات العلمية الحديثة، وفي بنوك الجينات والنطف، وفي الجوانب القانونية المحيطة بعملية زرع الأعضاء، والأحكام القانونية والشرعية للإخصاب المعملی فضلاً عن الندوات التي عقدت عن الاستنساخ في رؤية الفقهاء والعلماء.

دوللي، بداية المشاكل

وعند هذه المسألة الأخيرة نتوقف في مقالنا هذا لنقدم للقارئ تصوراً أولياً مجعلاً عن الإشكاليات القانونية التي تثيرها تقنيات الإنجاب الصناعي أو المعملی خاصة تلك المعروفة باسم تقنية الاستنساخ. وفي هذا المقام فإنه يجدر بنا أن نشبت بداية أننا سنتجاوز في حديثنا البحث في مسألة مشروعية الاستنساخ البشري Human Cloning أو الإخصاب الصناعي وإنما سنتوجه مباشرة إلى تفحص الإشكاليات القانونية التي تثيرها.

لقد استأثر الحديث في المشروعية بالكم الأكبر من جهد المتخصصين وغير المتخصصين على السواء. فمنذ الإعلان عن ولادة النعجة دوللي باستخدام التقنية الجديدة للنقل النووي الجسدي هبت عاصفة الحديث عن المشروعية إذا ما طبقت هذه التقنية على البشر، وترددت أصداؤها بقدر أو بآخر في كل أنحاء العالم.

وشارك في هذا الحوار الصاحب كل من رجال الدين والقانون والأخلاق والفلسفة والعلماء ورجال السياسة. وكالعادة في كل نقاش ساخن فقد حفلت الساحة بالمعارضين الذين يرون في استنساخ البشر أمراً غير مشروع دينياً أو أخلاقياً والمؤيدين الذين يحذرون من الوقوف في وجه التطور العلمي. وكما هو متوقع وقف رجال الدين على مختلف انتماءاتهم الدينية إسلامية أو مسيحية أو يهودية ضد تطبيق تقنية الاستنساخ في مجال تولد البشر. وهذا أمر مفهوم ومتوقع في نفس الوقت. فقضية خلق الله الإنسان على صورته تحتل مكاناً بارزاً في كافة الكتب السماوية. وأى تدخل عمدي في عملية الخلق الطبيعية للجنين في رحم أمه من شأنها أن تسبب الفرع أشد الفرع للمؤمنين الخلفاء لتدخلها في مسألة ظلت آلاف السنين حكراً على تعاليم الدين وحدها وهي مسألة الحياة والموت. وفي تقديمه لكتاب ج. إ. بنس «من يخاف الاستنساخ» (سطور، ١٩٩٩) كتب الدكتور محمود حمدي زقزوق، وزير الأوقاف في مصر، مقالاً بعنوان: «الإسلام لا يعتمد للإنجاب إلا طريقاً واحداً» والحجة التي يسوقها لذلك أن: «استنساخ كائن بشري كامل يؤدي إلى مشكلات شائكة ومعقدة من شأنها تهديد نظام الأسرة كله في الإسلام وهو نظام يقوم على الزواج الذي هو علاقة حميمة بين الزوج والزوجة، ويعد الأطفال في الأسرة ثمرة طبيعية لهذه العلاقة الحميمة المشبعة بعواطف الأبوة والأمومة والبنوة. ومن شأن الاستنساخ البشري أن يؤدي إلى اختلال هذا النظام وفقدان هذه العواطف وضياح الانتماء الطبيعي داخل الأسرة. هذا الانتماء الذي له دوره الكبير في تأمين النمو السوي لشخصية الطفل». (ص ٧). وقد عقد «المجلس الأعلى للشئون الإسلامية» في مصر ندوتين عن الاستنساخ بين العلم والدين، والاستنساخ في رؤية الفقهاء وسلسلة دراسات إسلامية (يوليو وأغسطس سنة ١٩٩٨) وكان هناك إجماع من فقهاء المسلمين على تحريم الاستنساخ البشري، لكونه عبثاً بالبشرية سيؤدي إلى فسادها. ولأنه يخالف النهج الإلهي في الخلق ولأنه يؤدي إلى اختلاط الأنساب وانهايار الأسرة ولأن مفاسده على الإنجاب أكثر من المصالح التي تعود من ورائه، إن كانت هناك مصالح على الإطلاق.

وقد وصف البعض من علماء الشريعة عملية الاستنساخ بأنها «أكبر فساد في الأرض، وبأنه يجب أن يطبق على هؤلاء العلماء (القائمين بالاستنساخ) جزاء

الحرابة وهو تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو إعدامهم... ورأى البعض الآخر أن ما يحدث من تغيير لخلق الله مرفوض دينياً والقرآن الكريم يؤكد أن هذا التفكير يكون مصدره وسوس الشيطان وقد جاء في الآية الكريمة «ولأمرنهم فليغيرن خلق الله» (النساء).^(١)

وبالمثل فإن موقف الفاتيكان أن الجماع بين الرجل وزوجته هو الطريق الوحيد للإنجاب، وقد أعلن البابا يوحنا بولس الثاني، وأعلنت الكنائس الكاثوليكية المحلية رفضها للاستنساخ واعتبرته عبثاً بشرياً ومصدراً للإلحاد. ويلخص الحاخام مارك جيلمان موقف اليهودية قائلاً: «هناك إدراك قوى حقيقي بأننا لم نخلق أنفسنا. وهذه القضية (الاستنساخ) تقوض هذه العقيدة الأساسية بشكل قوى ومقلق للغاية»^(٢).

عودة لجدل قديم

بل لنا أن نتصور أن تطور تقنيات الاستنساخ من شأنه أن يعيد الجدل الذي شغل علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة ردحاً طويلاً من الدهر حول الجبر والاختيار انحيازاً لفكرة الجبر مادام الإنسان النسيخ قد خضع وهو جنين للتحكم العمدي في بصمته الجينية المسؤولة بقدر أو بآخر عن بعض جوانب فكره وسلوكه، إذ لم يعد الأمر متروكاً لعوامل الإنجاب الطبيعي وهي ضرورية لكي تكون نظرية حرية الإرادة، والاختيار نظرية منطقية مبررة.

وقد صدرت عديد من التشريعات في الدول الأوروبية (ألمانيا وإسبانيا وبريطانيا وسويسرا) تنظم التدخل الطبي في الجينات بما في ذلك الاستنساخ، سواء بحظر التلاعب في الخصائص الوراثية أو استعمال الخلايا المعدلة أو أي نسخ للجنس البشري أو خلق عملاق إنساني أو إنسان مختلط مع حيوان (ألمانيا) أو تحديد أهداف أبحاث الهندسة الوراثية في التشخيص العلاجي أو الوقاية أو الأغراض العلاجية (إسبانيا) أو حظر الخلط بين الجينات الإنسانية والحيوانية (بريطانيا

(١) راجع د. رضا عبد الحليم عبد المجيد، «الحماية القانونية للجنس البشري - الاستنساخ وتدابيراته»، دار النهضة العربية، ١٩٩٨، ص ٢٤٢.
(٢) إ.ج. بنس، سابق الإشارة، ص ٢٠٥.

وسويسرا^(١). أما إسرائيل فقد أثرت السلامة بإصدارها القانون رقم ٥٧٥٩ لسنة ١٩٩٨ الذي يحظر لمدة خمس سنوات كل أفعال التدخل في الخلايا البشرية بهدف استنساخ الإنسان أو إحداث أى تغييرات عمدية دائمة فى الجينات قبل الولادة.

أما فى مصر فالمرشع المصرى مازال على تجاهله لمثل هذه التقنيات اكتفاء بالأحكام العامة فى القانون التى لا تسعف كثيراً أو قليلاً فى هذه الأمور، ذلك رغمًا عن الندوات التى عقدتها نقابة الأطباء والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية والتى طالبت بالتدخل التشريعى وألقت الضوء على الجوانب الدينية والعلمية والطبية المتعلقة بتقنيات الهندسة الوراثية

منطق التطور الذاتى

وبعيداً عن مسألة المشروعية التى يبدو حتى الآن أنها حسمت ولو مؤقتاً لصالح مبدأ عدم مشروعية الاستنساخ البشرى، فإن علينا نحن رجال القانون أن نعد للأمر عدته وأن نرصد الآثار القانونية المترتبة على وجود الأطفال النسخاء. إذ إن التجربة قد علمتنا أن البحث العلمى له منطق التطور الذاتى المستقل الذى لا يعبأ كثيراً بصيحات الاحتجاج الأخلاقية أو باغرامات الدينية. فكم من صيحات ارتفعت ضد تجارب الإخصاب المعملى وضد تجارب نقل الأعضاء، ومع ذلك أصبحت هذه الممارسات واقعاً مفروضاً على المجتمعات أن تتعامل مع آثارها أياً كانت درجة استحسانها أو استهجانها.

وليس للقارئ أن يتوقع منا حلولاً قانونية مفصلة للنتائج والآثار التى تترتب على الاستنساخ البشرى، وإنما سنكتفى بطرح بعض الإشكاليات الرئيسية التى تترتب على التقنيات البيولوجية الجديدة لعمليات الإخصاب الصناعى.

والواقع أن هناك العديد من المشاكل القانونية التى تشترك فيها كل عمليات الإخصاب الجنسى المعملى (تلقيح البويضة بالحيوانات المنوية خارج الرحم) وعمليات النقل النووى اللاجنسى (تلقيح البويضة بعد إفراغها من النواة بالخلية المنقولة - الاستنساخ) منها ما يتعلق بمسؤولية الطبيب أو العاملين بالمركز الطبى

(١) د. رضا عبد الحميد: النظام القانونى للإنجاب الصناعى، ص ٢٤٥ - ٢٣٦.

ومنها ما يتعلق بالآثار التي تترتب على التلقيح . ولعل واحدة من أبرز الصور التي تشير هذه المسؤولية أن يترتب على خطأ الطبيب أو المركز الطبي العمدي وغير العمدي اختلاط النطف بأن يتم زرع خلية مكان خلية أو حيوان منوى مكان حيوان منوى . ورغم أن المسؤولية المدنية الموجبة للتعويض متوفرة في مثل هذه الحالات إلا أن كثيراً من قوانين العقوبات ومنها المصري لا تفرض عقوبة على هذه الأفعال المترتبة على الخطأ العمدي - أى على قصد الطبيب أو العاملين بالمركز الطبي إلى خلط النطف .

على أن الأهم والأخطر هو تلك التحديات بالغة الخطورة التي يخلها تكتيك الإخصاب الصناعى على النظام القانونى للنسب وما يتبعه من آثار مرتبطة بالميراث وحقوق الصغير في الحضانة والنفقة وموانع الزواج بين الأقارب وما إلى ذلك .

إذ إنه يترتب على نسبة الولد إلى أبيه وأمه مجموعة من الآثار القانونية أظهرها ما يلي : حق الولد في وراثته أبيه إذا توفي الأب والولد على قيد الحياة ، التزام الأب بالإنفاق على ولده ، التزام الأم بحضانه صغيرها ، وجود طوائف من النساء على درجات القرابة لا يجوز للولد أن يتزوج بهن ، عدم تطبيق حد السرقة على السرقات التي تحدث بين الأصول والفروع شرعاً ، وعدم قبول شهادة الأب لابنه والابن لأبيه شرعاً ، وغير ذلك من الحقوق والآثار القانونية والشرعية .

الشرعية.. حجر الزاوية

ونظام النسب في قانوننا الوضعى مستمد من الشريعة الإسلامية ، وحجر الزاوية فيه هو الحديث الشريف : «الولد للفراش وللعاهر الحجر» . أى «أن من يجىء من الأولاد ثمرة فراش صحيح قائم على عقد الزواج أو ملك اليمين ينسب إلى أبيه ، وأن الزنا لا يصلح أن يكون سبباً للنسب» .

ويترتب على ذلك أن كان كافة صور إخصاب بويضة المرأة بنطفة غير الزوج أو بخلية غير الزوج تلحق بالزنا ولا يترتب عليها إثبات نسب الولد الناتج عن هذا الإخصاب بالزوج أو بغيره^(١) .

(١) دراجع مداخلة الدكتور محمد رأفت عثمان في كتاب «الاستنساخ في رؤية الفقهاء» ، سابق الإشارة ص ٩٩ وما بعدها .

ويمكن تلخيص النظام القانوني للنسب في القانون المصري (المستمد من الشريعة الإسلامية كما أوضحنا) على الوجه التالي: إن أسباب النسب ثلاثة هي: الزواج الصحيح، والزواج الفاسد، والاتصال بالمرأة على شبهة. ويتحقق النسب بالزواج الصحيح طالما اتفق العقد مع إمكان الوطء بصرف النظر عن تحقق الدخول فعلاً من عدمه. ويشترط لذلك شروط ثلاثة: (أ) أن تأتي الزوجة بالولد بعد مدة لا تقل عن ستة أشهر من وقت الزواج (ب) أن يكون الزوج ممن يتصور أن يكون الحمل منه، (ج) أن يتصور التلاقي بين الزوجين فعلاً دون اشتراط الدخول أو الخلوة. أما الزواج الفاسد فيكون كمن تزوج أخته في الرضاعة أو كمن تزوج بغير شهود. أما الاتصال بالمرأة من شبهة فكما في حالة المطلقة ثلاثاً ويصلها المطلق خلال العدة ظناً منه أنها حلّ له. ويشترط لثبوت النسب في الحالتين الأخيرتين التحقق من حدوث الدخول فعلاً. أما عن طرق إثبات النسب فهي ثلاثة: الفرائض (أي قيام الزوجية) على شروطه، الإقرار على شروطه والبينة أو شهادة الشهود، وألحق بها القضاء المصري طريقاً رابعاً هو تحليل الحمض النووي DNA التي يثبت بها النسب الطبيعي^(١). ويضاف إلى ذلك ما تنص عليه المادة ١٥ من المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ من أنه: «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها من حين العقد ولا لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها ولا لولد المطلقة والمتوفى عنها زوجها إذا أتت به من سنة من وقوع الطلاق أو الوفاة».

وواضح أن نظام النسب في القانون المصري قد انبنى بأكمله على تصور تشريعي لحالة معيارية Standard Case أن الإنجاب لا يتحقق إلا بالتلاقي بالجنس الطبيعي بين رجل وامرأة بالوطء. أما وأن تطور علم البيولوجي قد أتى بجديد لم يكن في حسان المشرع وهو إمكان حدوث الإنجاب دون وطء فلنا أن نتصور بعض الإشكاليات الناجمة عن المفارقة بين التصور التشريعي القديم والواقع العلمي الجديد.

(١) راجع حكم محكمة الزقازيق الابتدائية للأحوال الشخصية - ولاية على النفس في الدعوى رقم ٩٤٤ لسنة ١٩٩٤.

ولم يكن لفقهاء المسلمين أن يقيموا أحكام النسب والحمل على غير واقعة اللقاء بين الرجل وزوجته وقرينها الزواج الصحيح أو الفاسد أو وطء بشبهة. إذ تتفق كلمة الفقهاء على أن أقل مدة للحمل ستة أشهر. وهم لم يستندوا في ذلك إلى أسانيد من الطب أو علم البيولوجي وإنما من تخريج النصوص وحجتهم في ذلك قوله تعالى: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً». وقوله «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» فقد دلت الآية الأولى على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهراً، ودلت الآية الثانية على أن مدة الرضاع حولان، وبضم الآيتين إلى بعضهما وإسقاط مدة الرضاع يكون الباقي للحمل ستة أشهر^(١).

الخبرة بدلاً من النص

والأهم في سياقنا موقف الفقه من مدة الحمل لأنه يتعارض مع كثير من النصوص التي تطرحها التقنيات الحديثة في الإخصاب الصناعي. اختلفت آراء الفقهاء في أقصى مدة الحمل لعدم وجود نص صريح في الكتاب أو السنة يتعلق بذلك. فالأحناف يرون أن أقصى مدة الحمل ستان ويستدلون على ذلك بقول عائشة «الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين ولو بظل مغزل». وفي رواية الدارقطني والبيهقي عن عائشة قالت: «ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول في ظل عمود المغزل»، قالوا والظاهر أن عائشة قالتها سماعاً من الرسول^(٢) ويرى الشافعية وظاهر مذهب الحنابلة أن أقصى مدة الحمل أربع سنين وحجتهم في ذلك ما روى أن الوليد بن مسلم قال لمالك بن أنس: أفي حديث عن عائشة أنها قالت: لا تزيد المرأة في حملها عن سنتين قدر ظل مغزل؟ فقال سبحان الله من يقول هذا؟ هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان امرأة صدق، وزوجها رجل صدق، حملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة كل بطن في أربع سنين. وقيل أيضاً إن الضحّاك ولدته أمه لأربع سنين. وهذا قول مشهور أيضاً عن المالكية. وهناك

(١) راجع، بدران أبو العنين بدران «الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب السنية الأربعة والمذهب الجعفري والقانون»، دار النهضة العربية، ص ٤٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩٠.

قول في المذهب يقدرها بخمس سنين. ونقل ابن قدامة أن عمر ضرب لامرأة المفقود أربع سنين ولم يكن ذلك إلا لأنه غاية الحمل. وروى ذلك عن عثمان وعلى وغيرهما^(١).

وكما ذكرنا فقد أخذ القانون المصري بمدة السنة كحد أقصى للحمل فلا يثبت النسب بعد الطلاق أو الغيبة أو الوفاة إذا حدثت الولادة بعد مدة سنة من تاريخها. والقانون المصري في ذلك أخذ بمذهب الجعفرية إذ إنهم «أجمعوا بكاملهم على أنها لا تزيد بساعة عن سنة واحدة، فإذا طلقها الزوج أو مات عنها ثم ولدت بعد سنة ولو ساعة لم يلحقه الولد»^(٢).

وما نريد أن نثبت هنا أن تحديد الفقهاء، لأقصى مدة الحمل لا يستند إلى نص شرعي وإنما إلى خبرتهم العملية في زمانهم بكل ما يعتري هذه الخبرة من عوامل الخطأ والصواب لأنها خبرة لم تكن تستند إلى بحوث علمية لم تكن أدواتها قد توافرت بعد، وإنما إلى مشاهدات وروايات قد تكون صحيحة وقد تكون غير صحيحة.

لذلك فلا تشرب علينا اليوم إن قطع العلم قطعاً بقول فاضل في مدة الحمل أن نأخذه بهذا القطع وندخل نتائجه في نصوص تشريعاتنا لعدم تعارضه مع نص في كتاب أو سنة.

وقد طرحت بحوث الإخصاب الصناعي بنوعيتها سواء التلقيح المنوي المجهرى أو التلقيح المنوي الجسد (الاستنساخ) إشكاليات جديدة على الفقهاء ورجال القانون أن يمعنوا النظر فيها.

أولى هذه الإشكاليات ما يتعلق بمفهوم الحمل، ذلك أن الحمل بداية ونهاية في المفهوم الفقهي والقانوني لم يكن يتصور إلا في رحم الأم. منذ وطء الزوج إلى حدوث الولادة.

وإنما ترتب على التقدم العلمي إمكانية إخصاب بويضة الأم خارج الرحم سواء

(١) المرجع السابق ص ٤٩٠ - ٤٩١.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٩١.

فى التقليل المجهرى أو فى التقليل النوى، فهل يبدأ الحمل من وقت التلقيح المعملى الذى يتم خارج الرحم أم من وقت وضع البويضة داخل الرحم؟ وأهمية الإجابة عن هذا السؤال تتمثل فيما إذا كنا نعتبر البويضة المخصبة بماء الزوج أو خلية قبل زرعها فى رحم الزوجة من قبيل الحمل المستكن أم لا. إذ لو مات الزوج قبل الولادة فإنه يجب للحمل أكبر النصيب وفقاً للقواعد الشرعية والقانونية انتظاراً لواقعة الميلاد. فلو كانت وفاة الزوج بعد تخصيب البويضة وقبل زرعها فى الرحم فإن حق المولود فى الميراث يتوقف على نظرنا للتكييف القانونى للبويضة المخصبة ما إذا كانت حملاً أم أن صفة الحمل لا تكتسب إلا بعد وضع المولود فى الرحم. ويذهب القضاء الفرنسى إلى إكساب قدر من الشخصية القانونية للبويضة المخصبة وذلك بحسب المآل^(١). وتبدو خطورة هذه المشكلة فى انتشار تقنيات تجميد النطف والبويضات ووضعها فى بنوك لذلك دون أن يحدد القانون حداً أقصى لمدة الاحتفاظ بالبويضة المخصبة (القانون الفرنسى) الأمر الذى يتصور معه حدوث الميلاد بعد فترة طويلة من وفاة الأب تكون قد استقرت معها الأوضاع القانونية المترتبة على الوفاة. أما القانون المصرى فلم يضع أى تنظيم لهذه المسألة وإن كانت نقابة الأطباء قد وضعت مجموعة من القواعد الإرشادية التى تفتقر إلى الإلزام القانونى. وأياً كان الرأى فى اعتبار البويضة المخصبة بعد وفاة الزوج مباشرة أو بفترة قصيرة من قبيل الحمل المستكن أم لا فإن الصعوبة تبدو فيما إذا حفظت نطفة الزوج أو خلية قبل وفاته وتم زرعها فى البويضة بعد وفاته بمدة بحيث لم تحدث الولادة إلا بعد مرور سنة على الوفاة. وقد يتأجل تخصيب البويضة إلى آمام طويلة بعد الوفاة فنجد أنفسنا أمام حالة غريبة حيث نسب الولد إلى أبيه ثابت علمياً بالقطع أما نسبه القانونى فمتعذر.

البحث عن الأم

الإشكالية الثانية تتعلق بتحديد من يكتسب صفة الأمومة فى حالة اختلاف الأم صاحبة البويضة عن الأم التى حملت البويضة فى رحمها حتى الولادة. فى

(١) راجع د. رضا عبد الحليم، «النظام القانونى للإنجاب الصناعى»، دار النهضة العربية، ١٩٩٦، ص ٩٩.

النظام القانوني الحالي لم يكن ليتصور مثل هذا التعدد في الأمهات . أما في الممارسات الواقعية الراهنة فمن الممكن أن تخصب بويضة الزوجة بماء الزوج أو خليته ثم توضع البويضة في رحم ثالث كرحم مؤجر لعدم قدرة رحم الزوجة طبياً على القيام بوظيفته . ومن ناحية ثانية قد تكون الزوجة عاجزة عن إنتاج البويضات إلا أن رحمها قادر على احتضان الجنين فيتم شراء بويضة من امرأة أخرى تزرع في رحم الأم بعد تخصيبها بماء أو خلية الزوج أيهما الأم هنا : صاحبة البويضة أم صاحبة الرحم ؟ من الناحية البيولوجية فإن صاحبة البويضة هي الأم الحقيقية لأنها هي التي أعطت الجنين خصائصه الوراثية الرئيسية DNA . وقد ظهرت في أوروبا ظاهرة الحمل لصالح الغير *Le gestation pour le compte d'autrui* وقد أثارت هذه الظاهرة خلافات في الرأي ومعارك فكرية بين المؤيدين والمعارضين في فرنسا وإن انتهى الأمر في القضاء إلى الإقرار بمشروعيتها وترتيب الحقوق القانونية للأم البيولوجية صاحبة البويضة^(١) .

وبطبيعة الحال ليس لنا أن نبحث في نظامنا القانوني النافذ عن حل لمثل هذه الحالات . ولكن يستوقف النظر أن الفقه الإسلامي قد تحدث بإفاضة عن حالة شبيهة من بعض الوجوه وهي حالة المرأة الظئر ، أى تلك التي تؤجر ثديها لإرضاع الصغير في فترة احتياجه للرضاعة . وقد رتب الفقه للمرضعة أو المرأة الظئر مجموعة من الحقوق والالتزامات . كما أن هناك مجموعة آثار تتمثل في تحريم الزواج بسبب قرابة الرضاعة تحكمها قاعدة كلية أن ما يحرم بالنسب يحرم بالرضاعة . فتحرم على الرجل أمه وعمته وخالته وأخته بالرضاعة إلى آخر ذلك . هل يمكن أن نطبق أحكام المرأة الظئر على المرأة التي تؤجر رحمها على فرض إقرارنا بمشروعية إيجار الرحم (وهو فرض مشكوك فيه) أو عدم الإقرار بهذه المشروعية مع ضرورة مواجهة الآثار القانونية المترتبة على إيجار الرحم ؟ ووجه الشبه في الحالتين أن كليهما تنطوي على واقعة إيجار المرأة لجسدها أو لعضو منه للقيام بوظيفة من وظائف الأمومة الطبيعية . لقد ذهبت إحدى المحاكم الإنجليزية مذهباً قريباً من ذلك عندما أقرت للمرأة صاحبة الحمل بحق رؤية الصغير في حين

(١) راجع الدكتور رضا عبد الحليم، المرجع السابق، ص ١٤٠ وما بعدها .

منحت الأم البيولوجية حق الحضانة .

هوية.. بين التشريع والعلم

هذه الإشكاليات القانونية الناتجة عن الهوية التي تفصل بين التصور التشريعي للحمل والولادة والتقنيات الجديدة لعلم البيولوجيا ، هي إشكاليات تترتب على مجرد التلقيح خارج الرحم سواء عن طريق التلقيح الصناعي المنوي أو عن طريق الكلونة Cloning أو الاستنساخ أو التكاثر اللاجنسي، ولكن الطريقة الثانية لها إشكالاتها الخاصة بها بعيداً عن مسألة البحث في مشروعيتها . إن الاستنساخ هو نزع نواة خلية فرد وزرعها في خلية بويضة أزيلت نواتها... أو أن توضع خلايا الواهب إلى جوار بويضة نزع نواتها ثم تدمجان بتيار كهربائي ضعيف^(١) وطبعي أن الجنين هنا لن يكون جامعاً بشكل طبيعي لكل الخصائص الوراثية لصاحب الخلية وصاحبة البويضة بل سيكون شبه نسخة من الواهب صاحب الخلية لأن البويضة قد نزع نواتها التي تحمل الخصائص الوراثية وإن لم يمنع هذا من وجود فروق ضئيلة بين النسيخين نظراً لتأثير السبحيات ولكن التشابه يكون كبيراً ويصل إلى حد التطابق بين واهب الخلية والجنين الناتج عن زرع الخلية .

فالطفل النسيخ إذن لن يكون نتيجة تفاعل خلاق بين الخصائص الوراثية للرجل والمرأة، بل هو شبه تكرار لخصائص الشخص المانح رجلاً كان أم امرأة . وهذا ما يجعلنا نشارك الدكتور عبد الحميد شاهين حيرته في تساؤله عن الهوية الاجتماعية والقانونية للطفل المستنسخ، يقول الدكتور شاهين: «ماذا عن الهوية الاجتماعية والقانونية للطفل المستنسخ داخل الأسرة؟ هل يعتبر أختاً أو أختاً لوالديه؟ أم ابناً لوالديه؟ وهل يعتبر حفيداً لأجداده أم ابناً لهم، كل هذه الاحتمالات تجعل الشكوك تحيط ليس فقط بوضعه الاجتماعي وحالته السيكلوجية، بل وبكيونته أيضاً، إنه سيصبح توماً لشخص قد يكون والداً (أماً أو أباً) اعتبارياً. ما الموقف عندما تجد نفسك طفلاً أو أباً لتوأمك»^(٢).

(١) ج. إ. بنس ص ٧٤.

(٢) ج. إ. بنس ص ٥٢.

بل إن الأمر يبدو في غاية الغرابة والشذوذ عندما يكون واهب الخلية امرأة لتزرع في بويضة امرأة أخرى ليخرج طفل ناتج من تزاوج امرأتين بلا أب. ويبدو أن هذه الصورة تستخدم في الغرب كحافز مشجع على الاستمرار في تجارب استنساخ البشر وفقاً لأسلوب النقل النووي الجسدي لأن من شأن ذلك أن يقلب ظهراً على عقب المفهوم التقليدي للزواج والأسرة مادام الإنجاب ممكناً في العلاقات الدائمة للمساقيات وهي نوع من العلاقات الشاذة التي تكتسب في كثير من مجتمعات الغرب اعترافاً قانونياً بشكل أو آخر.

وهذا ينقلنا إلى تأمل الإطار الثقافي العام في المجتمعات الغربية الحاكم لتقنيات الإنجاب الصناعي الجديدة. إنه إطار ثقافي يضع الفرد بنزواته وشذوذه في بؤرة الاهتمام الحاكم للمحتوى الثقافي وحركة التقدم العلمي، الفرد المتحرر من كل القيم والثقافات التقليدية ومنها ثقافة الأسرة الأبوية بما تتضمنه من أدوار اجتماعية ومفاهيم ثقافية. ولعلنا نذكر أن هذا الاتجاه الشاذ المتمرد قد عبر عن نفسه في مؤتمر السكان الأخير الذي عقد في القاهرة. حيث ثار الخلاف حول تعريف الأسرة: هل هي وحدة اجتماعية ناتجة عن زواج رجل وامرأة كما يرى أهل الدين والشرق ونحن منهم، أم هي وحدة ناتجة عن اتحاد شخصين كما ترى الاتجاهات المعاصرة في الثقافة الغربية.

والخلاصة أننا نجيب على سؤال إ. ج. بنس: «من يخاف الاستنساخ؟» إننا نحن أهل الشرق المؤمنين حاملى قيم الحضارة الفاضلة نخشى الاستنساخ ونرفضه، بل ونخشى أيضاً ممارسات الإخصاب الصناعي غير المنضبطة ندعو إلى تطوير نظامنا القانوني ليوأكب هذه الطفرات غير المتوقعة في علم الحياة من أجل أن تكون الحياة أكثر شرفاً وفضيلة.

نطاق تطبيق مبدأ استقلال القضاء

وحق الإنسان في التقاضي

ملاحظات أولية في المجتمعات
العربية على بعض العوائق والمحددات
السياسية والاجتماعية

أصبح مبدأ استقلال القضاء

من المبادئ المستقرة في الضمير الإنساني بحيث لا يكاد يخلو من النص
عليه إعلان من الإعلانات الدولية لحقوق الإنسان كما تنص عليه أغلب
الدساتير الوطنية. وغدا المجتمع الإنساني ينظر إلى تحقيق هذا المبدأ في واقع
دولة ما على أنه علامة من علامات الديمقراطية ومظهر من مظاهر احترام
حقوق الإنسان ودليل على الاستقرار السياسي والاجتماعي
في مجتمع هذه الدولة.

وإدراكاً لهذه الحقيقة عيّنت الوثائق الدولية من إعلانات واتفاقيات وبروتوكولات بالنص على حييدة القضاء وضمانات استقلاله عن السلطة التنفيذية .

فقررت المادة الثامنة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حق كل شخص في اللجوء إلى المحاكم الوطنية المختصة لإنصافه الفعلي من أية أعمال تنتهك الحقوق الأساسية الى يمنحها القانون . كما قررت المادة العاشرة من نفس الإعلان حق كل شخص على قدم المساواة مع الآخرين أن تنظر قضيته في محكمة مستقلة ومحايدة نظراً منصفاً وعلنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وفي أية تهمة جزائية توجه إليه . وقد فصلت المادة الرابعة عشرة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في بيان عناصر حق الإنسان في التقاضي وضمانات ذلك الحق من مبدأ المساواة أمام

(*) نُشرت بإصدارات اتحاد المحامين العرب ، «أزمة حقوق الإنسان في الوطن العربي» ، ١٩٨٧ .

القضاء وعلنية القضاء وحيدته واستقلاله وحق الدفاع والاستعانة بمحام ومبدأ أن الأصل في الإنسان هو البراءة وغير ذلك من المبادئ التي تشكل عصب العمل القضائي المتصف بالحيادة والاستقلال والعدالة.

وقد استمرت الجهود الدولية قدماً من أجل صياغة تفصيلية لمعايير محددة لمعنى استقلال القضاء وضمانات حيدته ونزاهته وتبلورت هذه الجهود في الإعلان العالمي حول استقلال العدالة الصادر عن مؤتمر مونتريال - كندا ١٩٨٣ . فقد عرف هذا الإعلان استقلال القضاء بأنه حرية القاضي في الفصل في الدعوى دون تحيز أو تأثير أو الخضوع لأي ضغوط أو إغراءات . ويكون القضاة مستقلين تجاه زملائهم وتجاه رؤسائهم وتكون السلطة القضائية مستقلة عن السلطين التشريعية والتنفيذية ، وإعادة النظر في الأحكام القضائية من اختصاص السلطة القضائية وحدها . ويحظر إنشاء المحاكم الاستثنائية . ولكل شخص الحق في التقاضي أمام المحاكم العادية . وتنحصر صلاحيات المحاكم العسكرية في الجرائم التي تقتربها عناصر القوات المسلحة مع بقاء الحق دوماً في استئناف قرارات هذه المحاكم أمام محاكم استئنافية

ضالعة في الشئون القانونية . ولا رقابة ولا سلطان للسلطة التنفيذية على السلطة القضائية . ولل قضاء ولاية على كافة المنازعات ، فلا يجوز الحد منها . والقضاء غير قابلين للعزل ويخضعون في تأديبهم لضوابط صارمة ، ولا يجوز إزعاج القاضى بسبب عمله . ويحظر على القضاء عضوية الأحزاب السياسية ، وغير ذلك من الضمانات التفصيلية التي تكفل استقلال القضاء والقضاة .

وقد تابعت الأمم المتحدة جهودها من أجل وضع مبدأ استقلال القضاء موضع التنفيذ وصياغته صياغة مفصلة تلم بكافة جوانبه . فبالإضافة إلى المبادئ التي تضمنها النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية الذي يسلم بمبدأ استقلال القضاء وينص عليه ، فقد تابعت الصكوك الدولية الصادرة عن المنظمة الدولية في هذا الشأن ، من ذلك قرار الجمعية العامة رقم ٣١٤٤ (٢٨ د) وما ورد فيه من إشارة إلى مشروع المبادئ المتعلقة بالمساواة في إقامة العدل ، ومن ذلك أيضاً تقرير اللجنة الفرعية لإقامة العدل وتأمين حقوق الإنسان بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي والمتضمن مشروع إعلان بشأن استقلال القضاء (بند ٩ ج من جدول الأعمال المؤقت) .

على أن أكثر الأعمال الصادرة عن الأمم المتحدة تبلوراً في مجال تحديد مبادئ استقلال العدالة هو مشروع المبادئ الأساسية الصادرة عن مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاملة المذنبين - ميلانو - إيطاليا ١٩٨٥ وفي مجال استقلال السلطة القضائية وحرية التعبير وتكوين الجمعيات للقضاة من حيث مؤهلات اختيار القضاء وتدريبهم .

مقومات استقلال السلطة القضائية في ميلانو : وقد نص هذا الإعلان على عدد من العناصر لا بد من توافرها حتى يمكن القول بأن السلطة القضائية مستقلة ، وهي كما يلي :

١ - تكفل الدولة استقلال السلطة القضائية وينص عليه دستور البلد أو قوانينه ومن واجب جميع المؤسسات الحكومية وغيرها من المؤسسات احترام مراعاة استقلال السلطة القضائية .

٢ - تفصل السلطة القضائية في المسائل المعروضة عليها دون تحيز ، على أساس

الوقائع ووفقاً للقانون، ودون أية تقييدات أو تأشيريات غير سليمة أو أية اغراءات أو ضغوط أو تهديدات أو تدخلات مباشرة كانت أو غير مباشرة، من أية جهة أو لأى سبب .

٣- تكون للسلطة القضائية الولاية على جميع المسائل ذات الطابع القضائي كما تنفرد بسلطة البت فيما إذا كانت أية مسألة معروضة عليها للفصل فيها تدخل في نطاق اختصاصها حسب التعريف الوارد في القانون .

٤- لا يجوز وجود أية تدخلات غير لائقة، أو لا مبرر لها، في الإجراءات القضائية ولا تخضع الأحكام القضائية التي تصدرها المحاكم لإعادة النظر، (بواسطة السلطة التنفيذية) ولا يخل هذا المبدأ بإعادة النظر القضائية أو بقيام السلطات المختصة، وفقاً للقانون، بتخفيف الأحكام (الجزائية) التي تصدرها السلطة القضائية .

٥- (أ) لكل فرد الحق في أن يحاكم أمام المحاكم العادية أو الهيئة القضائية القائمة ولا يجوز إنشاء هيئات قضائية استثنائية أو مخصصة تنتزع الولاية القضائية التي تتمتع بها أصلاً المحاكم العادية أو الهيئات القضائية .

(ب) ومع ذلك أنه يمكن السماح ببعض الاستثناءات في حالات الطوارئ العامة الخطيرة التي تهدد حياة الأمة، ولكن بما لا يزيد عن القدر الذي تتطلبه بالضبط مقتضيات الوضع، ولا يمكن العمل بهذه الاستثناءات إلا وفقاً للشروط المقررة قانوناً وبما يتماشى مع المعايير المعترف بها دولياً .

٦- يكفل مبدأ استقلال السلطة القضائية لهذه السلطة ويتطلب منها أن تضمن سير الإجراءات القضائية بعدالة، واحترام حقوق الأطراف .

٧- من واجب كل دولة عضو أن توفر الموارد الكافية لتمكين السلطة القضائية من أداء مهامها بطريقة سليمة .

مشروع ل- م سنغفى المقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة
(١٩٨٨) :

وقد أعد هذا المشروع الأستاذ الهندي ل. م سنغفى المقرر الخاص باللجنة

الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات التابعة للجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة. وقد سمي هذا المشروع باسم (مشروع بإعلان استقلال وحياد القضاء والمخلفين والمستشارين واستقلال المحامين).

ويتميز هذا المشروع بأنه قد أحاط بكافة الإعلانات والمبادئ السابقة عليه والمتعلقة باستقلال القضاء والحماية وأضاف إليها بما يتواءم مع التطورات الحديثة في القانون الدولي لحقوق الإنسان.

ويظهر في ديباجة المشروع الذي كان من المفترض أن يصدر في وقت لاحق كإعلان عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، ذلك الربط الوثيق الذي يربط به صاحبه بين استقلال القضاء من ناحية وبين حقوق الإنسان من ناحية ثانية. فاستقلال القضاء هو الإطار الفعال الذي يتم من خلاله احترام حقوق الإنسان وتأمين هذا الاحترام.

ويحاول المشروع أن يصوغ من وجهة نظره ذلك الحد الأدنى من المبادئ التي يمكن أن تلقى قبولاً من مختلف الأنظمة السياسية والآليات القانونية المتفاوتة.

والأهم من ذلك، أنه ينطلق في صياغة مبادئه من حقيقة هامة، هي المحور الذي تدور حوله الدراسة الماثلة، وهي وجود فجوة بين النظرة التي تقوم عليها المبادئ المقبولة عالمياً بشأن استقلال العدالة وبين الحالة الراهنة في كثير من بقاع العالم. ويحاول مشروع الإعلان الذي نعرض الآن لتفصيلاته سد هذه الفجوة إلى أقصى حد ممكن.

وينقسم المشروع إلى أقسام ثلاثة هي: القضاء، والمخلفون والمستشارون، والمحامون وسنعرض الآن للقسم الأول المتعلق بالقضاة تاركين القسمين الآخرين لبحوث لاحقة.

ولعل ما يلفت النظر في حديث المشروع عن أهداف القضاء ومهامهم قوله أن من بين هذه المهام تعزيز مراعاة حقوق الإنسان وتحقيقها ضمن حدود الوظيفة القضائية. وتأتي هذه المهمة في نظر المشروع بعد مهمة تطبيق القانون. ولا نفهم من التزام القضاة باحترام حقوق الإنسان بجانب وبالإضافة إلى التزامهم بتطبيق القانون إلا أن الشريعة الدولية لحقوق الإنسان يراد لها أن تشكل في المجتمعات

الوطنية نظاماً للشرعية مكماً للشرعية الداخلية ويقف معها على قدم المساواة.

وفي مجال الحديث عن استقلال القضاة يميز المشروع تمييزاً واضحاً بين نوعين من الاستقلال يطالب بتأكيدهما في التشريعات الداخلية للدول التي ستبنى هذا الإعلان. فهو يتحدث أولاً عن استقلال القضاة كأفراد: (فالقضاة أحرار كأفراد ومن واجبهم البت بصورة حيادية في المسائل المعروضة عليهم (٢٣) والقضاة مستقلون في عملية اتخاذ القرار إزاء زملائهم ورؤسائهم في السلطة القضائية ولا يجوز أن يكون لأى نظام هرمى في السلطة القضائية ولا لأى فارق في الدرجة أو الرتبة دخل في حق القاضى فى إصدار حكمه) ثم يتحدث المشروع عن استقلال القضاء كسلطة، فالسلطة القضائية الولاية مباشرة أو عن طريق إعادة النظر على جميع المسائل ذات الطابع القضائى، ولا يجوز إنشاء محاكم مخصصة لتحل محل القضاء الذى تتولاه المحاكم، ولكل إنسان الحق فى أن يحاكمه على وجه السرعة المحاكم العادية أو المحاكم القضائية بمقتضى القانون.

ودون أن نتجاوز عرض تفاصيل المشروع إلى الحديث عن الواقع العربى، إلا أنه من الضرورى لفت النظر إلى ما يكتسبه التمييز بين استقلال القضاة واستقلال السلطة القضائية من أهمية قصوى بالنسبة للأنظمة القانونية العربية. ذلك أن أغلب الدساتير العربية تنص على أن القضاة مستقلون دون أن تنص على استقلال السلطة القضائية باعتبارها إحدى السلطات الثلاث فى الدولة. وغنى عن القول إن استقلال القضاة كأفراد يفقد كثيراً من مقوماته ودعائمه إن لم يكن فى إطار سلطة قضائية تتمتع باستقلال فى مواجهة السلطتين الأخريين وخاصة فى مواجهة السلطة التنفيذية. إذ إن القضاء كسلطة مستقلة هو الضمان الذاتى للحفاظ على استقلال القضاة كأفراد وتأمين حيديتهم.

وقد أدرك المشروع المعروض هذا الفهم وتبناه واعتبر أن استقلال القضاء كسلطة ضمان أساسى لحيدة العملية القضائية.

وفى سبيل تأكيده على استقلال السلطة القضائية حدد المشروع بمنهج غاية فى الدقة والتفصيل العلاقة بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية، فنص على أنه لا تجوز ممارسة أى سلطة من شأنها التدخل فى العملية القضائية (هـ) ولا يكون

للسلطة التنفيذية أية رقابة على الوظائف القضائية للمحاكم في إقامة العدل (ه)
 (ح) ولا يكون للسلطة التنفيذية أية سلطة لوقف العمل في المحاكم أو تعليقه (ه)
 ط) ، وتمتنع السلطة التنفيذية عن القيام بأى عمل أو إغفال القيام بأى عمل يستيق
 الحل القضائي لأحد النزاعات أو يحبط التنفيذ السليم لقرار إحدى المحاكم (ه)
 (ي) . وأجاز المشروع في أوقات الطوارئ بعض التجاوزات لهذه المبادئ على أن
 يكون ذلك رهناً بمواجهة أزمات خطيرة تهدد بقاء الدولة ، وأن يحدث طبقاً
 للقانون وألا يستغرق إلا المدى اللازم على وجه الدقة .

بل إن المشروع منع افتتاحات السلطة التشريعية على السلطة القضائية بنصه على
 أنه لا يجوز لأى تشريع أو مرسوم محاولة نقض قرارات قضائية محددة بمفعول
 رجعى ولا تغيير شكل المحكمة للتأثير في اتخاذ قراراتها .

وتأميناً لكل هذه المبادئ ، وتأكيداً لمبدأ أن استقلال القضاء كسلطة هو الذى
 يؤمن استقلال القضاء كأفراد ، أعطى المشروع للقضاة حق اتخاذ إجراءات جماعية
 لحماية استقلالهم القضائي .

* * *

تلك هي تفصيلات مبدأ استقلال القضاء كما استقرت في الوعي القانوني
 الدولي . إلا أنه لا يكفي مجرد النص على مبدأ استقلال القضاء وعلى حق الإنسان
 فى التقاضى بل يلزم وجود مجموعة من النصوص المحيطة واللازمة لوجود المبدأ
 والحق وفعاليتها .

من ذلك النص على مبدأ المساواة أمام القانون ، وحظر التعذيب والمعاملة أو
 العقوبة القاسية أو اللاإنسانية والحاطة بالكرامة ، وحظر الاعتقال أو الحجز أو
 النفي التعسفى ، وقرينة براءة التهم حتى تثبت إدانته بحكم قضائي تتوفر بالنسبة
 له الضمانات ومبدأ حرمة الحياة الخاصة (المواد من ٧ - ١٣ من الإعلان العالمى ،
 والمواد من ٧ - ١١ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ،
 والاتفاقيات الأخرى المعنية كاتفاقية مناهضة التعذيب وحظر السخرة وغيرها) .

ولا نريد فى هذه الدراسة الموجزة أن نستعرض مجمل قواعد القانون الدولي

لحقوق الإنسان التي ترتبط بمبدأ استقلال القضاء وما يقابله من حق للإنسان في التقاضى فهذه القواعد معروفة وشائعة وأصبحت جزءاً من التراث القانونى المتحضر للإنسانية .

وإنما نريد أن نضيف القول إن مبدأ استقلال القضاء وحق الإنسان في التقاضى لا يمكن ضمان فاعليتهما في الواقع إلا في سياق ضمان احترام حقوق الإنسان بصفة عامة .

وفي مجال فاعلية مبدأ استقلال القضاء وما يرتبط به من مبادئ أخرى فيهمنا أن نشير إلى أن مؤتمر الأمم المتحدة لمنع الجريمة (١٩٨٥) الذى صدر عنه إعلان مبادئ محددة بشأن استقلال القضاء حثت المشرع الداخلى فى الدول على الالتزام بها حتى تجدد المبادئ المتعلقة باستقلال القضاء تطبيقها الواقعى . وهذا ما نصت عليه دياجة الإعلان بقولها صراحة : (فإنه ينبغي للحكومات أن تراعى وتحترم فى إطار تشريعاتها وممارساتها الوطنية المبادئ الأساسية التالية التى وضعت لمساعدة الدول الأعضاء فى مهمتها المتعلقة بضمان استقلال السلطة القضائية وتعزيزه ، وأن توجه إلى هذه المبادئ انتباه القضاة والمحامين وأعضاء السلطتين التنفيذية والتشريعية والجمهور بوجه عام) .

* * *

والسؤال المطروح الآن هو : إذا كان الجهد الدولى من أجل توفير استقلال القضاء وحيدته ونزاهته وضمان حق الإنسان في التقاضى قد انتقل من مجرد النص على ذلك فى إعلانات حقوق الإنسان إلى إبرام المعاهدات الدولية ثم إلى وضع صياغات منضبطة بالمبادئ والإجراءات التى تكفل استقلال القضاء فى العمل ، فهل يكفى كل ذلك لتحقيق الفعلى لهذه المبادئ أم أن هناك عوائق اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية تحول دون هذه الصياغات إلى واقع فعلى خاصة فى مجتمعات العالم الثالث ؟ وإذا كانت الإجابة بالتسليم بوجود هذه المعوقات التى تخرج بطبيعتها عن حدود النصوص القانونية وتقع فى حيز البيئة الاجتماعية ، فما هى الوسيلة المثلى للتعامل معها ؟

إن الفرض المستفاد من مجرد صدور كل من إعلان ميلانو وإعلان مونتريال ومن

مشروع سنغفي، مؤداه أن مجرد النص على مبدأ استقلال القضاء وعلى حق التقاضي وما يرتبط به من حقوق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي العهدين الدوليين المتعلقين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والحقوق المدنية والسياسية لا يكفي لتحقيق هذا المبدأ في العمل بل يجب تفصيله في مجموعة من المبادئ الفرعية على الدول أن تلتزم بها وتضمنها تشريعاتها.

ولكن الفرض الذي منه تنطلق هذه الدراسة، والتي تعنى أساساً بالبنية الاجتماعية لدول العالم الثالث والدول العربية على وجه الخصوص، أنه بعيداً عن الإعلانات والمبادئ والصياغات والنصوص فثمة عقبات وعوائق سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية تتغلغل في صميم البنية الاجتماعية لهذه المجتمعات وتحول دون تطبيق مبدأ استقلال القضاء وحيدته ونزاهته وبسط ولايته على كافة المنازعات على الوجه الأكمل.

ولن نقدم في هذه الورقة الموجزة رسداً تفصيلياً لكل أبعاد هذه العوائق بل سنكتفي بمجرد الإشارة إليها تاركين تناولها التفصيلي لمزيد من النقاش.

فستعرض أولاً العوائق السياسية، ثم نتعرض للمحددات الاجتماعية لمبدأ استقلال القضاء وذلك على النحو التالي:

العوائق السياسية (القيود التشريعية على استقلال القضاء)

وهذه العوائق تتضح عند تحليل العلاقة بين البناء السياسي والبناء القانوني في المجتمعات العربية. والأبنية السياسية العربية تتراوح بين الأخذ بنظام الحزب والتنظيم السياسي الواحد وبين الأخذ بنظام تعدد الأحزاب.

ورغم تراوح النظم العربية بين الأخذ بنظام تعدد الأحزاب أو نظام الحزب أو التنظيم الواحد فإن كافة النظم تأخذ بميكانيزمات غاية في الدقة والحنكة تؤمن أن يكون المرجع الأخير للقرار التشريعي إرادة النخبة الحاكمة (السلطة التنفيذية) وتوجهاتها وتلك هي مشكلة التكوين التاريخي للسلطة في العالم العربي وفي كثير من دول العالم الثالث.

ويعكس ذلك بالضرورة على النظام القضائي بما يمس استقلال القضاء بمفهومه

الدولي المعتمد.

إذ يلجأ المشرع العربي في كثير من الحالات إلى انتهاك المعايير الدولية لاستقلال القضاء بأساليب مختلفة بهدف تأمين سلطة النخبة الحاكمة وضمان احتكارها للسلطة السياسية والحيلولة دون تداولها بين مختلف القوى الاجتماعية.

فرغم أن أغلب الدساتير العربية قد حرصت بصياغات مختلفة على النص على مبدأ استقلال القضاء وأن القضاة غير قابلين للعزل وأنه لا سلطان عليهم في عملهم لغير القانون إلا أن السلطة التشريعية كثيراً ما تتدخل لإفراغ هذه المبادئ من مضامينها بهدف جعل القضاء تابعاً بشكل أو بآخر للسلطة التنفيذية.

وهناك أمثلة متعددة تستعصى على الحصر على الاعتداءات التشريعية على مبدأ استقلال القضاء عن طريق حيل تشريعية بارعة تصوغها قرائع قانونيين متخصصين نذروا جهدهم لتبرير استبداد الحكام والتنظير لاعتدائهم على الحريات.

ومن قبيل ذلك القانون رقم ١٩ لسنة ١٩٥٥ في الأردن الذي نص في مادته السادسة والأربعين على تشكيل لجنة برئاسة وزير العدل لتطهير القضاء تكون قراراتها غير قابلة للطعن فيها وهو الحكم الذي تأكد بالقانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٧٢ في مادته (٤٤) ومن أخطر أمثلة الاعتداء على ولاية السلطة القضائية في السودان قانون الهيئة القضائية لعام ١٤٠٥ هـ الذي أطلق يد رئيس الجمهورية في كل ما يمس استقلال القضاء: فهو الذي يعين رئيس القضاة وقضاة المحاكم العليا ورؤساء الأجهزة القضائية (٢٠) بل إن لرئيس الجمهورية بمقتضى هذا القانون أن يعين قضاة جزئيين ممن يثق فيهم من المواطنين الذين سبق لهم العمل في الخدمة الحكومية دون تقييد بالمؤهلات وله وحده أن يحدد شروط التعيين (م ٢١، ٢٢) بل أن المادة ٢٩ / ٣ من هذا القانون أطلقت يد رئيس الجمهورية في تعيين أى شخص في منصب قضائي، وله أن ينقل القاضي إلى جهة غير قضائية (م ٤١) وأن يعزله ويحيله إلى التقاعد (م ٦٧) وله أن يشكل محاكم جنائية في العاصمة القومية تكون لها كافة السلطات الممنوحة في القانون الجنائي (م ١٦) (١).

(١) راجع في الوضع الراهن لنظام العدالة في السودان. د. أمين مكى مدني، قراءة نقدية في دستور السودان لعام ١٩٩٨ (دراسة غير منشورة) ص ١٤ وما بعدها.

ومن الأمثلة التقليدية أيضاً القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٦٩ فى مصر بإعادة تشكيل الهيئات القضائية الذى تحايل على مبدأ عدم قابلية القضاة للعزل وبهذا خالف المشرع العربى المواثيق الدولية والنصوص الدستورية الوطنية التى تقرر مبدأ عدم قابلية القضاة للعزل .

وثمة مظاهر أخرى متعددة لانتهاكات التشريعية لشمول ولاية السلطة القضائية . من ذلك ما درجت عليه بعض التشريعات العربية من إخراج بعض تصرفات وقرارات السلطة التنفيذية من أن تكون خاضعة للرقابة القضائية وفى هذا هدم لمبدأ حق التقاضى الذى تحرص عليه المواثيق الدولية والدساتير الوطنية على النص عليه ، ويتم ذلك عن طريق التوسع فى مفهوم أعمال السيادة أى تلك الأعمال التى تقوم بها الدولة وتتحصن من رقابة القضاء عليها ، (راجع على سبيل المثال المرسوم بقانون رقم ١٨١ لسنة ١٩٨٢ فى مصر بشأن فصل الموظفين بغير الطريق التأديبى والقانونى رقم ٦٠٠ لسنة ١٩٥٣ فى مصر بشأن الإحالة إلى المعاش قبل بلوغ السن المقررة وغيرها من التشريعات المماثلة .

ومن أبرز صور الاعتداء التشريعى على استقلال القضاء ذبوع صور القضاء الاستثنائى فى العالم العربى . ودون أن ندخل فى جدل فقهى حول ما يعد قضاء طبيعياً أو قضاء استثنائياً فحسبنا فى هذه الدراسة أن نعرف القضاء الاستثنائى بأنه القضاء الذى يقع خارج نطاق القضاء العادى والذى يفتقر أفرادة إلى التأهيل القانونى اللازم والذى يفتقر تنظيمه إلى ضمانات الاستقلال والحيدة المنصوص عليها فى المواثيق الدولية والدساتير الوطنية ، والذى يعد فى هيكله إخلالاً بمبدأ وحدة القضاء لعدم خضوع أحكامه لرقابة المحكمة العليا بالبلاد بل ينشأ بأمر من السلطة التنفيذية لتنفيذ أغراضها فى تأديب خصومها ومعارضها السياسيين .

ولعل الصورة المستفزة للقضاء الاستثنائى فى العالم العربى هى صورة القضاء العسكرى وإذا كان القضاء العسكرى - فى ذاته - شكلاً من الأشكال القضائية تأخذ به كافة النظم القانونية إلا أن ثمة ضوابط صارمة تهدف فى النهاية إلى الحيولة دون أن تلجأ السلطات الحاكمة إلى استخدام القضاء العسكرى وسيلة لاغتيال حقوق الأفراد والاعتداء على ضمانات حق التقاضى والمساس بولاية

السلطة القضائية. من هذه الضوابط ما يتعلق بالتأهيل القانوني لقضاة القضاء العسكري ومنها ما يتعلق بخضوع قضائهم إلى طرق الطعن أمام القضاء العادي ومنها ما يتعلق بحصر اختصاصه في حدود الجرائم العسكرية أى الجرائم التي يرتكبها العسكريون بمناسبة أو بسبب تأدية وظائفهم ومنها ما يتعلق بتوفير ضمانات الاستقلال والحيادة للقضاة العسكريين الذين هم في الأصل ضباط عسكريون يخضعون للسلطة التنفيذية في الترقى والتأديب والعزل مثلهم مثل باقى أفراد القوات المسلحة.

وعلى خلاف كل هذه الضمانات تتوسع التشريعات العربية في اختصاص القضاء العسكري وتجرده من كل أو بعض هذه الضوابط. ولعل أبرز مثال على ذلك القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦ فى مصر الذى توسعت المادة السادسة منه توسعاً مفرطاً ومبالغاً فيه فى اختصاص القضاء العسكري خاصة فى ظل حالة الطوارئ، ولنا أن ندرك خطورة الأمر على حقوق الأفراد وحررياتهم إذا أعدنا التذكير بأن المواطن يرضح تحت ظل حالة طوارئ شبه دائمة.

وتشجع نصوص الدساتير العربية على هذا التوسع حين تنص على مبدأ وجود القضاء العسكري وتترك تنظيمه للتشريع الذى يطيح غالباً بكل الضمانات والضوابط المستقر عليها. ومن أمثلة ذلك المادة ١٨٣ من الدستور المصرى والمادة ١٢١ / ١ من دستور اليمن الديموقراطى والنصوص المقابلة فى الدساتير العربية.

وليست صورة القضاء العسكري هى الصورة الوحيدة لاعتداء المشرع العربى على ضمانات استقلال القضاء وحق الإنسان فى التقاضى فثمة صور أخرى للقضاء الاستثنائى برع المشرع العربى فى ابتداعها وفى وضع الصياغات لها بما يخدم فى النهاية قهر حرية المواطن العربى تحت مختلف الدعاوى وهى كلها أنظمة (قضائية) تفتقر إلى أبسط الضمانات المتعارف عليها. فمحاكم أمن الدولة ومحاكم القيم ومحاكم الثورة ومحاكم الشعب ومحاكم الخطة الاقتصادية، هذه كلها أمثلة بارزة على هذا النهج التشريعى المعادى لحقوق الإنسان، بل إن بعض هذه التشريعات لم يكتف بالاعتداء على السلطة القضائية ومبدأ استقلال القضاء، بل إنه أيضاً يتناول إلى حد الاعتداء على مبدأ الشرعية الجنائية ذاته عن طريق التجريم بالأوصاف لا بالأفعال وعن طريق إعطاء هذه المحاكم سلطة تجريم الفعل والعقاب عليه فى نفس الوقت.

ولعل أقرب الأمثلة في العالم العربي على هذا النهج هو قانون الهيئة القضائية الذي صدر في عهد حكم الرئيس جعفر النميري بالسودان . إذ يقضى هذا القانون ضمن ما أتى به من أحكام تستفز ضمير العدل وروح القانون بأنه يحق لرئيس الجمهورية أن يشكل بموجب أمر منه محكمة خاصة لحاكمة أى متهم بارتكاب جريمة من الجرائم ذات العلاقة بالمساس بأمن الدولة (والمصوص عليها في الفصول التاسع والعاشر والحادى عشر من قانون العقوبات) ولرئيس الجمهورية في هذه الحالة تحديد الإجراءات التى تتبعها هذه المحاكم المشكلة تشكيلاً خاصاً بأمر منه . وتلك هي ما عرف بمحاكم العدالة الناجزة والتى اقترن اسمها بذكريات غير طيبة في التاريخ السودانى الحديث .

تلك هي أبرز صور الانتهاكات التشريعية لضمانات التقاضى وضوابط استقلال القضاء بواسطة التشريعات العربية . انتهاكات يخرج بها التشريع العربى عن مقتضى الدستور وعن المبادئ المستقر عليها دولياً . وذلك بهدف أساسى وهو درء كافة الأخطار التى يمكن أن تهدد استمرار احتكار النخبة الحاكمة لمقاعد الحكم .

المحددات الاجتماعية

وهذه العوائق توجد في صميم العلاقات الاجتماعية بعيداً عن تدخل الصفوة السياسية ممثلة في مجلسها التشريعى أو سلطتها التنفيذية . وتتعلق هذه العوائق أساساً بمبدأ شمول ولاية القضاء على كافة المنازعات التى تحدث في المجتمع .

ونشير هنا في البداية إلى الظاهرة التى يلحظها العديد من الباحثين في علم الاجتماع القانونى حول وجود ظاهرة التعدد القانونى LEGAL PLURALISM في العديد من المجتمعات خاصة في المجتمعات التقليدية -TRADITIONAL SOCIE- TIES ويقصد بظاهرة التعدد القانونى أنه إلى جوار النظام القانونى الرسمى الذى تطبقه المحاكم في الدولة يوجد نظام قانونى غير رسمى FOLK LAW يطبقه أعضاء الجماعة فعلاً في المنازعات التى تثور فيما بينهم^(١) وقد لا تبدو هذه الظاهرة

M. G. S. Mith, International and Political Conditions of Pluralism. in "Pluralism in (١) Africa ed. I. Kyper. Berkeley 1969". p. 27. N, Farahat, The Roots of Legal Pluralism. The Egyptian Year Book of Sociology, Cairo 1984.

بوضوح في المجتمعات وفي المجالات التي تلعب فيها الدولة دوراً غالباً في التنظيم الاجتماعي، ولكنها ظاهرة ملحوظة في المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي في الغالب على أسس عشائرية أو قبلية تحكم علاقاتها مجموعة من الأعراف المستقرة التي يختلط فيها القانون بالدين والأخلاق. وتظهر ظاهرة التعدد القانوني بوضوح في المجتمعات الإفريقية مثل السودان (تجربة المحاكم الشعبية) وغانا وغينيا وساحل العاج حيث يتوارى نفوذ القانون الرسمي أمام سطوة القانون غير الرسمي في حسم المنازعات بصورة كبيرة.

بل إنه في المجتمعات التي تظهر فيها الدولة بمظهر قوى لاعتبارات تاريخية مثل مصر والعراق وسوريا وغيرها من الدول العربية، تظهر فيها ظاهرة التعدد القانوني في مجتمعات الأطراف البعيدة عن العواصم والمدن الكبرى وخاصة في علاقات القانون الخاص.. بل إن ثمة مظهراً جديداً من مظاهر التعدد القانوني بدأ ينمو في عديد من المجتمعات العربية عندما تنامي الإحساس الشعبي - وما يزال - بعدم عدالة كثير من النصوص القانونية الوضعية لمنافاتها للشرعية الإسلامية. بل وصل الأمر إلى أن عدداً من المحاكم القضائية قد امتنعت عن تطبيق نصوص تشريعية وضعية مخالفتها للشرعية الإسلامية.

ولا نهدف الآن إلى تتبع ظاهرة التعدد القانوني في المجتمعات محل الدراسة، ولكن ما نود أن نشير إليه أنه مع وجود وتنامي ظاهرة التعدد القانوني فمن الطبيعي أن يفقد قضاء الدولة من الناحية الفعلية ولايته على ذلك القدر من العلاقات الاجتماعية التي يلعب القانون غير الرسمي دوراً رئيسياً في تنظيمها. ومن الطبيعي أيضاً أن يوجد إلى جانب قضاء الدولة الرسمي، الذي هو محل خطاب المعايير الدولية والوطنية لاستقلال القضاء، قضاء آخر شعبي متحرر تحراً مطلقاً من هذه المعايير.

ومشكلة العلاقة بين المعايير الدولية لاستقلال القضاء وبين القضاء غير الرسمي الذي يقوم بدوره بفعالية في المجتمع، هي من نفس نوع مشكلة العلاقة بين المعايير الدولية لحقوق الإنسان وبين التراث النفاقي القومي لكل مجتمع من المجتمعات. ودون الدخول في تفاصيل كثيرة يكفي أن نقرر ما نعتقد بصحته من

أن بروز ظاهرة التعدد القانوني وما يواكبه من تعدد قضائي في مجتمع ما أو في فترة تاريخية معينة إنما يرتبط بعجز الدولة عن إحداث تنمية اجتماعية واقتصادية حقيقية داخل المجتمع يكون ثمارها إحداث تقارب بين المنظور الرسمي للتنظيم الاجتماعي والمنظور الشعبي له، ويكون من نتائجها أيضاً الاقتراب بين وعي الناس بالقانون الذي تسنه الدولة وتطبقه محاكمها وبين معايير العدل كما هي مستقرة في وجدانهم.

* * *

وإذا كان مما يمس مبدأ استقلال القضاء خروج قدر من المنازعات على السطح الاجتماعي عن ولايته بفعل ظاهرة التعدد القانوني والقضائي التي تحدثنا عنها، فمما يمس هذا المبدأ أيضاً وجود قدر آخر من المنازعات على القمة الاجتماعية تخرج فعلاً عن ولايته بفعل انتشار اللجوء إلى التحكيم التجاري الخاص في مجالات علاقات القانون الدولي الخاص. إذ ترتب على انتشار نقل التكنولوجيا إلى دول العالم الثالث ومنها الدول العربية وما تبع ذلك من علاقات قانونية متشعبة، كما ترتب على تزايد الاستثمارات الأجنبية والمشاركة، أن أصبح النص على التحكيم في العقود والمشارطات نصاً دارجاً ويترتب على ذلك نزاع ولاية القضاء الوطني في هذا النوع الهام في المنازعات. حقيقة أن عدداً من الإعلانات الدولية لاستقلال القضاء تجعل من محاكم التحكيم محلاً لخطابها إلا أن هذه الإعلانات وما تتضمنه من مبادئ تتوجه في الغالب الأعم لحاكم الدولة. وحقيقة أن هيئات التحكيم الدولية إذ تلتزم بمبادئ الغرف والتنظيمات الدولية المعنية في إجراءاتها فهي تمثل لمعايير استقلال القضاء، إلا أن هذا الامتثال يتم بطريقة عارضة لا يتوافر لها هذا القدر من الانضباط والإلزامية الموجود بالنسبة للسلطة القضائية الوطنية في كل دولة من الدول.

* * *

وثمة جوانب مهنية تتعلق بعمل السلطة القضائية في الواقع تمس مبدأ استقلال القضاء بشكل أو بآخر. فالفرض الذي نميل إلى الاعتقاد بصحته أن نصيب الفقهاء من خدمات إدارة العدالة هو أقل من حيث الكفاءة من نصيب الأغنياء. ولا نقصد

بهذه المقولة ذلك المعنى الساذج والسطحي الذى قد يفهم منها وهو أن القضاء فى أحكامه منحاز للأغنياء دون الفقراء عند تطبيق القانون، فهذا المعنى نرفضه تماماً ولكننا نقصد به أن تنظيم المحاكم وإجراءات التقاضى تجعل إمكانية الأغنياء (الذين يتقاضون نزاعاً على حقوق كبيرة القيمة) فى الحصول على عدالة أكثر كفاءة ويسراً متوفرة الضمانات، أكبر من إمكانية الفقراء الذين تشور بينهم منازعات تافهة القيمة.

وهذا فرض نضعه ولم نخبر صحتة بعد وإن كانت هناك شواهد على احتمال صدقه من هذه الشواهد البحوث السابقة التى أجراها عدد من الباحثين الغربيين عن العلاقة بين حق التقاضى والمكانة الاقتصادية^(١) ومن هذه الشواهد أيضاً بعض الملاحظات على الإحصاءات القضائية المتوفرة عن بعض الدول. فمعروف أن تقسيم المحاكم إلى جزئية وابتدائية فى النظام القانونى المصرى يقوم أساساً فى المسائل المدنية والتجارية بالنظر إلى أهمية الدعى تعكسها قيمتها المالية^(٢). ومعروف أن محاكم الاستئناف تنظر أمامها الطعون فى أحكام المحاكم الابتدائية الصادرة منها باعتبارها محكمة أول درجة (المنازعات كبيرة القيمة). أما فى المسائل الجنائية فمعروف أن الجرائم قليلة الأهمية التى يرتكبها العامة عادة وهى المخالفات والجنح تختص بها المحاكم الجزئية وأن الجرائم الهامة (الجنایات) التى تعكس قدراً من الخطورة الإجرامية ومن القدرة على تحدى النظام الاجتماعى تنظرها محاكم الاستئناف (دوائر الجنایات).

وإذا أردنا صياغة قواعد الاختصاص هذه صياغة سوسيولوجية لأمكننا القول إن المحاكم الجزئية ثم الابتدائية تمارس دورها وتنسبط ولايتها فى ذلك القدر من المنازعات الأدنى من حيث القيمة الاقتصادية عن المنازعات التى تنظرها محاكم الاستئناف، ولأمكننا القول نسبياً وبصفة عامة أن جمهور المتقاضين أمام المحاكم الجزئية والابتدائية هم من العامة الذين ينتمون أساساً إلى فئة البسطاء أما

(١) Danzing and Lowy, Everyday Disputes and Mediation in U.S.A Law and Society Review, 1975, M. Galanter, why the haves come ahead. op. cit.

(٢) مع التسليم بوجود قدر من اختصاص هذه المحاكم محدد تمهيداً موضوعياً على سبيل المحصر.

المقاضون أمام محاكم الاستئناف فهم أساساً من فئة الأكثر قدرة أو الأكثر خطورة. فلننظر إذن في بعض الإحصاءات القضائية المنشورة لتبين مدى كفاءة الخدمة القضائية التي تلتقها كل طائفة من طائفتي جمهور المقاضين^(١)، إذ تبين الإحصاءات المنشورة في مصر أن ما يخص القاضي (المستشار) بالاستئناف من عدد القضايا عام ١٩٨٠ هو ١٣٦ قضية عن العام كله وهو عدد مقارب للسنوات اللاحقة والسابقة مباشرة، في حين أن ما يخص القاضي بالحاكم الجزئية والابتدائية في عام ١٩٨٠ هو ٢٩٩٠ قضية وهو عدد مقارب للسنوات اللاحقة والسابقة مباشرة. ولعل أبرز الدلالات التي تشير إليها هذه الأرقام أن الوقت الذي يستغرقه نظر الدعوى أمام المحكمة الجزئية والابتدائية لا يصل إلى واحد من عشرين من الوقت الذي تستغرقه أمام محاكم الاستئناف، وفي ضوء هذه الحقيقة يمكن لنا أن نتصور الكيفية الفعلية التي يطبق بها مبدأ استقلال القضاء وحق التقاضي في المحاكم الجزئية والابتدائية وخاصة كيفية ممارسة حق الدفاع وغيره من الحقوق والضمانات الأخرى المنصوص عليها^(٢).

ويضاف إلى ذلك ما هو متوقع من أن القدرة المادية للطبقات الثرية والمؤسسات الكبرى على الاستعانة بمستوى رفيع من الخبرة القانونية (بشكل عارض أو منظم) أكثر من قدرة الفقراء والأفراد العاديين. الأمر الذي يؤدي إلى الإمكانية الفعلية لمتنع الأولين بكافة الإمكانات التي يوفرها النظام القانوني الموضوعي والإجرائي لحماية الحقوق في حين أن الآخرين قد لا تتوافر لهم هذه الإمكانية وخاصة في غيبة وجود أى نظام فعال للمساعدة القضائية في المجتمعات العربية.

(١) المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، العدالة، إصدار المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ص ١٢٢ - ١٢٦.

(٢) ومن المهم في هذا السياق أن نشير إلى التحليل الذي يقدمه الباحث الأمريكي ناثان براون للعلاقة بين المصريين ونظامهم القضائي.. إذ يرى أن المصريين لا يفرطون في اللجوء إلى المحاكم للبحث عن تسوية عادلة لمنازعاتهم بقدر ما يستخدمون حق التقاضي كأحد الأسلحة المتعددة في إدارة صراعاتهم ليس بالضرورة للحصول على حكم قضائي ينصفهم وإنما كذلك لإجبار خصومهم في الصراع على التسليم لهم لتجنب إجراءات التقاضي الطويلة والمعقدة، ويعتبر الباحث أن ذلك يمثل نجاحاً للنظام القضائي.

ولا تتوافر لدينا - بعكس الحال في المجتمعات الغربية - إحصاءات دقيقة (أو غير دقيقة) تبين لنا معدلات الارتباط إيجاباً أو سلباً بين المكانة الاقتصادية للمتداعى وتوجه الحكم القضائي.

ومع ذلك فإن الإحصاءات المنشورة عن هيئة قضايا الدولة والتي تبين أن نسبة صدور أحكام لصالح الحكومة في القضايا المرفوعة منها أو عليها في عامي ١٩٦٢ - ١٩٦٤ تتراوح بين ٨٠٪ و ٧٥٪ من مجموع القضايا التي فصل فيها^(١)، وهي نسبة مرتفعة بكل المعايير لا يمكن أن تفسر إلا بمستوى الخبرة القانونية المتميز لدى هيئة قضايا الدولة وهو أمر له دلالة إذا عمم على المؤسسات الاقتصادية الكبرى في عصرنا وإذا عمم في المقابل على الأفراد الفقراء الذين يعجزون عن الاستعانة بخدمة قانونية متميزة.

تلك هي بعض المحددات والقيود التي تحكم تطبيق معايير استقلال القضاء وحق الإنسان في التقاضي في المجتمعات العربية. وهي تبدأ من القيود السياسية التي ترجع إلى افتقار هذه المجتمعات إلى أسلوب معتمد لتداول السلطة السياسية ولا تنتهي ببعض القيود والمحددات الاجتماعية التي أشرنا إليها.

ومجمل هذه القيود والمحددات تكشف عن حقيقة إجمالية هامة، وهي أن مجرد النص على هذه المبادئ في الإعلانات والمواثيق الدولية لا تكفي لتحقيقها في الواقع حتى لو التزمت بها الدولة أو أدخلتها في دستورها بل وفي بعض تشريعاتها. وأن مشكلة فاعلية مبادئ استقلال القضاء وحيدته ونزاهته وحق المواطن في قضاء طبيعي يوفر العدالة بيسر وكفاءة، هذه المشكلة ترتبط بإشاعة مناخ سياسى عام يقوم على احترام حقوق الإنسان قاطبة المدنية منها والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وأن التحقيق الفعلى لمبدأ استقلال القضاء بكل تفرعاته رهن بنظام سياسى يسمح بوجود وسائل معتمدة وقابلة للتطبيق لتداول السلطة

(١) المسح الاجتماعي الشامل، سابق الإشارة، ص ٣٠٤ - ٣٠٩.

بين مختلف الفئات الاجتماعية. كما أن مبادئ استقلال القضاء وحقوق التقاضي تجد تطبيقها الفعال وازدهارها في ظل مناخ اجتماعي تسود فيه التنمية الاجتماعية الحقيقية ويؤمن بحق الطبقات جميعها في الحصول على عدالة تتسم باليسر والكفاءة.

الباب الثالث

حرية الفكر والتعبير

(الحرية والأمن والمسؤولية)



حرية الصحافة والإعلاميين التنظيم

القانوني والمعايير الدولية

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء نظرة

سريعة على التنظيم القانوني لحرية الصحافة والإعلام في تشريعات

جمهورية مصر العربية وعلاقة ذلك التنظيم بالمعايير الدولية لحقوق الإنسان

اتفاقاً أو اختلافاً ، خاصة تلك المعايير المتعلقة

بالحقوق المدنية والسياسية .

وإذا كان لنا أن نتدرج فى خطة بحثنا مما هو عام نزولاً إلى ما هو خاص ، بات علينا أن نستعرض أولاً نصوص المواثيق الدولية لحقوق الإنسان التى لها انعكاسات مباشرة أو غير مباشرة على مسألة حرية الصحافة والإعلام ثم نستعرض بعد ذلك القواعد القانونية المنظمة للصحافة والإعلام لنخرج بعد ذلك بنتيجة حول ما إذا كان القانون النافذ موافقاً لهذه المعايير الدولية أم أنه مخالف لها ومتعارض معها .

ذلك هو موضوع دراستنا ومنهجها الأساسى ، ومع ذلك فهناك عدد من النقاط الحاكمة لا بد أن نتجتها فى هذه المقدمة لنضع بعض الضوابط الضرورية التى نرى أهمية الإلمام بها :

أولاً : أن من المواثيق الدولية ما تعنى نصوصها مباشرة بموضوع حرية الرأى والتعبير والنشر باعتباره الأساس التقليدى الذى تنطلق فيه حرية الصحافة والإعلام ، ومن المواثيق ما يتضمن نصوصاً لها انعكاساتها على موضوع حرية الصحافة والإعلام أو ترتبط بهذه الحرية بطريق غير مباشر .

وليس من قبيل التجاوز في القول إذا قررنا أن جميع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، بدءاً من الإعلان العالمي حتى العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حتى الاتفاقات والإعلانات المتعددة الصادرة عن المنظمة الدولية. كل هذه المواثيق ترتبط بشكل أو آخر بموضوع حرية الصحافة والإعلام، إذا أخذنا في الاعتبار أن نشر الوعي بمبادئ حقوق الإنسان بل وحماية هذه المبادئ داخل المجتمع من الانتهاك هو أحد الواجبات الرئيسية للصحافة ووسائل الإعلام، وإذا أخذنا في الاعتبار أيضاً أن الاعتداء على حرية الصحافة والإعلام وتقويضها هو مقدمة ضرورية مؤدية بالحثم والضرورة إلى انتهاكات متعددة مختلف صور وأشكال حقوق الإنسان الأخرى.

ومع ذلك فما دمنا نسلم أن بحث العلاقة بين الصحافة والإعلام وحقوق الإنسان أوسع من هدف هذه الدراسة التي تركز على الأسس القانونية دولية كانت أم وطنية، فإن اهتمامنا سينصب في الأساس على النصوص القانونية الدولية المتعلقة بحرية الصحافة والإعلام أى بالحق في التعبير. وتلك النصوص واردة

أساساً فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وفى العهدين الدوليين للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والحقوق المدنية والسياسية بالإضافة إلى بعض النصوص الأخرى. ومن قبيل هذه النصوص الأخرى التى تتعلق مباشرة بحرية الصحافة والإعلام، الاتفاقية الخاصة بالحق الدولى فى التصحيح، وبعض النصوص التى وردت فى إعلانات واتفاقات دولية متفرقة، خاصة تلك المتعلقة بمناهضة التمييز العنصرى أو التمييز ضد المرأة والتى تلقى التزاماً على وسائل الإعلام بالتوعية بمناهضة التمييز أو بالامتناع عن بث دعايات أو آراء من شأنها أن تؤدى إلى تحييد هذا التمييز.

ثانياً: أن النصوص القانونية التى ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بموضوع حرية الصحافة والإعلام يمكن تصنيفها كما يلى:

(١) النصوص القانونية الدستورية المنظمة لحرية الصحافة والإعلام.

(٢) التشريع العادى المنظم للصحافة والإعلام (قانون سلطة الصحافة - قانون اتحاد الإذاعة والتلفزيون ... إلخ).

(٣) التشريع العادى المنظم لمهنة الصحافة (قانون نقابة الصحفيين)

(٤) النصوص التشريعية وخاصة العقابية المتعلقة بجرائم الرأى والنشر (النصوص المعنية فى قوانين العقوبات وقوانين المطبوعات والقوانين الخاصة الأخرى)

وبديهى أن تتناول هذه النصوص كلها مقارنة بالمعايير الدولية السابق الإشارة إليها أمراً يحتاج إلى مؤلفات مطولة، وثمة مجلدات عديدة رصدت لهذا الغرض منها كتابات المرحومين د. جمال العطيفى ود. رياض شمس، وهما من أهم ما كتب فى هذا الموضوع.

وإنما سنقتصر فى هذه الدراسة على عرض الاتجاهات التشريعية العامة والوقوف على التفصيلات بالقدر الذى يدل على صدق هذه الاتجاهات.

ثالثاً: ليست هذه الدراسة بالدراسة التقييمية التى تشير على المشرع المصرى والعربى باتباع منهج معين فى المعالجة التشريعية لحرية الصحافة والإعلام، ولكنها

دراسة وصفية وصادرة تقارن بين التنظيم التشريعي الوضعي وبين التنظيم الدولي موافقة أو مفارقة، ومع ذلك فلا يمكن تجنب إصدار الحكم القيمي حتى ولو التزمنا أقصى ضوابط منهج الرصد والوصف، وذلك لما يلي:

١- أن ثمة التزاماً قانونياً دولياً على الدول التي صادقت على المواثيق الدولية أن تكون تشريعاتها المحلية موافقة لهذه المواثيق لا متعارضة معها. ومخالفة هذا الالتزام يرتب على الدولة قدراً أو آخر من المسؤولية الدولية.

٢- حتى ولو كانت دولة ما لم تصدق على صك ما من الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، فإن تعارض تشريعاتها مع مبادئ هذا الصك يلحق بسمعتها أضراراً معنوية على الصعيد الدولي.

٣- أن مجرد بيان أوجه الموافقة أو المفارقة يهيئ للباحثين في قضايا الديمقراطية والثقافة وسرسيولوجيا انتهاكات حقوق الإنسان إمكانية استظهار الأسباب الحقيقية للانتهاكات التشريعية لحرية الصحافة والإعلام.

المعايير الدولية

حرية الرأي والتعبير والنشر من الحريات الكلاسيكية في صكوك حقوق الإنسان بل لعلها تكون أعرق هذه الحقوق قاطبة نصت عليها الإعلانات الوطنية كالإعلان الفرنسي والإعلان الأمريكي قبل أن تكتسب طابعها الدولي بصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فقد نصت المادة ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

أما المادة ١٩ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية فقد فصلت في تناول حرية الرأي والتعبير على النحو التالي:

(١) لكل إنسان حرية اعتناق الآراء دون مضايقة.

(٢) لكل إنسان حق في حرية التعبير ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها، ونقلها إلى الآخرين ودونما اعتبار

للحدود سواء فى شكل مكتوب أو مطبوع أو فى قالب فنى أو بأية وسيلة أخرى يختارها .

(٣) تستتب ممارسة الحقوق النصوص عليها فى الفقرة ٢ من هذه المادة واجبات ومسئوليات خاصة ، وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية :

(أ) لاحترام حقوق الآخرين وسمعتهم .

(ب) لحماية الأمن القومى أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة .

وواضح أن المادة ١٩ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية أكثر عمومية وشمولاً وتفصيلاً من نفس المادة فى الإعلان العالمى ، وتأملنا مفهوم حرية الصحافة والإعلام فى هذه المادة يوصلنا إلى النتائج التالية :

١ - أن حرية الصحافة والإعلام هى أحد مظاهر وتجسيدات حرية الرأى والتعبير لا تنفصل عنها ، فلا يمكن تصور وجود حرية الصحافة والإعلام فى مجتمع لا ينعم أفراده بحرية الرأى والتعبير والعكس أيضاً صحيح .

٢ - أن حرية الصحافة والإعلام لا ينظر إليها فحسب من زاوية حق المؤسسات الصحفية والإعلامية والعاملين فيها فى إصدار أو بث موادهم الصحفية أو الإعلامية لأعضاء المجتمع ، ولكن الزاوية الأهم تتمثل فى النظر إلى الجانب المقابل فى العملية الإعلامية وهو جانب المستفيدين من النشاط الصحفى والإعلامى أى على حد تعبیر النص القانونى الدولى حق الشخص وحرية فى التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار . . سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو فى قالب فنى بأية وسيلة أخرى يختارها . هذا الحق الذى اصطلح على تسميته بالحق فى الاتصال أى حق المواطنين فى الحصول على الخدمة الصحفية والإعلامية الصادقة والموضوعية والمحايدة هو الجانب الأكثر أهمية عند تناول حرية الصحافة والإعلام لأنه يجعل من انتهاك هذه الحرية انتهاكاً لحق جماهيرى وليس مجرد انتهاك لحق نخبة من النخب المهنية .

٣ - أن المادة ١٩ من العهد كانت على وعى بالقيود الاجتماعية الواجب

إحاطتها بممارسة الصحفي والإعلامي لمهنته فأجازت للمشرع الوطني أن يفرض بقانون قيوداً ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، أو لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

وهذه الشروط التي أجازها المشرع الدولي لفرض قيود على الحق في التعبير وفي الإعلام والاتصال شروط واضحة لا يجوز معها التوسع في القيود: فيجب أن تكون هذه القيود مفروضة بقانون لا بإجراء إداري أو سياسي. ويجب أن تكون لازمة لاحترام حقوق الآخرين وسمعتهم أو لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة. ونستطيع أن نضيف إلى هذه القيود ما نصت عليه المادة ٢٠ من نفس العهد بقولها: «١- تحظر بالقانون أية دعاية للحرب، ٢- تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضاً على التمييز أو العداوة أو العنف».

وبعبارة أخرى أنه إذا كان الأصل عدم جواز فرض قيود على حرية الرأي والتعبير أو النشر والإعلام أو التماس المعلومات من مصادرها، إلا أنه للمشرع الوطني أن يفرض بعض القيود على سبيل الاستثناء وبقانون، قيود ذات أهداف محددة هي حماية حقوق الآخرين وسمعتهم، وحماية الأمن القومي والنظام العام، وحظر الدعاية للحرب، وحظر الدعاية للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية أو التحريض على التمييز والعداوة والعنف.

وعلى أية حال فإن المبدأ العام في جواز أن تفرض الدولة الوطنية قيوداً على الحقوق والحريات المنصوص عليها في العهد الدولي حددته المادة الخامسة من هذا العهد بقولها: «ليس في هذا العهد أى حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأية دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أى نشاط أو القيام بأى عمل يهدف إلى إهدار أى من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو إلى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه».

ومفاد هذا المبدأ بالتطبيق على ماورد بالمادة ١٩ الخاصة بحرية الرأي والتعبير أنه لا يجوز بأى حال التوسع في فرض قيود لغير الأسباب أو في غير المجالات الواردة بالمادة وبغير الشروط المنصوص عليها بها.

أما العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فقد تحدث عن حق لا تستقيم حرية الصحافة والإعلام إلا به وهو الحق في الثقافة، أو حق المشاركة في الحياة الثقافية والتمتع بفوائد التقدم العلمي وتطبيقاته، ولا يخفى أن التمتع الكامل بهذا الحق لا يتصور إلا في إطار من إطلاق حرية التعبير والنشر دون قيود خارج الإطار الذي حددته المادة ١٩ السابق الإشارة إليها.

وغريب أن تفتن الجماعة الدولية ممثلة في الدول إلى أهمية مباشرة حقها في تصحيح الرسائل الإخبارية التي تراها كاذبة وذلك في اتفاقية صدرت عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٥٢ أى قبل صدور العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي نظم تفصيلاً حرية الرأي والتعبير بأربعة عشر عاماً. وكأن الدول قد فطنت إلى أهمية درء مضار الرسائل الإخبارية الكاذبة عنها قبل أن تفتن إلى أهمية الاعتراف القانوني بحرية الرأي والتعبير وما يرتبط بهما من حرية الصحافة والإعلام. على أن مضمون هذه الاتفاقية لا يهمنا كثيراً في دراستنا هذه لأنه لا يتعلق بتنظيم حرية الصحافة وإنما يتعلق بحقوق الدولة في تصحيح الرسائل الإخبارية الكاذبة أو المغرفة في دولة أخرى.

التنظيم القانوني الوضعي

نصت المادة ٤٨ من الدستور المصري لعام ١٩٧١ على أن «حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة والرقابة على الصحف محظورة، وإنذارها أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور، ويجوز استثناء في حالة الطوارئ أو فرض الحرب أن يفرض على الصحف والطبوعات ووسائل الإعلام رقابة محددة في الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومي وذلك كله وفقاً للقانون».

والتأمل الفقهي في نص المادة ٤٨ السالفة من الدستور المصري يكشف عن حقيقة أن الدستور المصري في تنظيمه حرية الصحافة والإعلام أكثر اقترباً من المادة ١٩ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وأكثر تأمناً لهذه الحريات من كل الدساتير العربية. فبينما تجعل هذه الدساتير الأخيرة ممارسة حرية الصحافة في الحدود التي يحددها القانون، أى بعبارة أخرى أجازت للمشروع أن يقيد حرية

الصحافة دون أى ضوابط، إذا بالمشروع الدستوري المصري يضع ضابطين لهذه القيود يتفقان تماماً مع الضوابط المنصوص عليها في المواثيق الدولية، أولها أن هذه القيود قيود استثنائية لا يجوز فرضها إلا في حالة الطوارئ أو إعلان الحرب وثانيها أن تتعلق هذه القيود بالسلامة العامة والأمن القومي. (قارن هذا النص بنصوص المواد ١١٥ من الدستور الأردني و٣٧ من دستور الكويت و١٣ من دستور لبنان والفصل الثامن من الباب الأول من الدستور التونسي).

على أنه لا يجوز اختزال مبدأ حرية الصحافة في مجرد تحريرها من الرقابة الإدارية أو تأمينها من المصادرة الإدارية إذ إن حرية الصحافة كما هو متعارف عليها في فقه الإعلام عناصر ثلاثة هي:

(١) حرية تملك الصحف وإصدارها.

(٢) حرية الصحفي في الحصول على المعلومات من مصادرها وإعادة بثها ونقل آرائه إلى القارئ دون قيود.

(٣) حرية التنظيم المهني للمصحفين في نقاباتهم.

فيإذا استعرضنا الملامح العامة للنظام القانوني المصري في علاقته بحرية الصحافة والإعلام لأمكننا أن نصنف القيود المفروضة على حرية الصحافة والإعلام بمفهومها الدولي الذي تحدثنا عنه آنفاً كما يلي:

١ - قواعد مقيدة لممارسة حرية الرأي والتعبير في قانون العقوبات فيما يسمى بجرائم الرأي أو بجرائم الصحافة والنشر.

٢ - قواعد منظمة للمطبوعات في مصر ومنها الصحف بمقتضى قانون المطبوعات.

٣ - قواعد قانونية منظمة مباشرة للصحافة وهي قانون سلطة الصحافة وقانون نقابة الصحفيين.

وسنحاول فيما يلي أن نستعرض في عجالة الاتجاهات العامة لهذه القوانين فيما يتعلق بالنظام القانوني للملكية الصحف ووسائل الإعلام، وفيما يتعلق بانعكاس قيود حرية الرأي والتعبير على مباشرة الصحفي أو الإعلامي لمهنته تاركين بقية

النقاط لبحوث أخرى .

أولاً: فيما يتعلق بملكية الصحف ووسائل الإعلام

لا يجوز للأفراد الطبيعيين في مصر إصدار الصحف أو تملكها إذ إن ذلك مقصور فيما عدا الصحف القومية الخاضعة لسلطة مجلس الشورى . وعلى الأحزاب السياسية والأشخاص الاعتبارية العامة أو الخاصة (م ١٣ من القانون ١٤٨ لسنة ١٩٨٠) ، وفيما عدا الأحزاب والتقابلات والاتحاد يشترط أن تتخذ الأشخاص المعنوية المالكة للصحف شكل التعاونيات أو شركات المساهمة على أن تكون الأسهم في الحالتين اسمية وألا يقل رأس مال الشركة المدفوع عن ٢٥٠ ألف جنيه إن كانت الصحيفة يومية ومائة وخمسين ألف جنيه إن كانت أسبوعية على ألا تزيد ملكية الفرد وأسرتة عن مبلغ خمسمائة جنيه .

وهذا النص في نظرنا لا غبار عليه وهو في حدود التنظيم القانوني لمباشرة حرية الصحافة الذي لا يصل إلى حد تقييدها ، فهو من ناحية يضمن الجدية في عملية إصدار الصحف ومن ناحية ثانية يراعى عدم تسلط رأس المال الكبير على ملكية الصحف باشتراط حد أقصى لنصيب الفرد وأسرتة في الملكية .

ولا تصدر الصحف إلا بترخيص من المجلس الأعلى للصحافة (م ١٤) ويصدر هذا المجلس نموذج عقد تأسيس الصحيفة ، وهو بطبيعة الحال نموذج إلزامي لا تجوز مخالفته ، وقد نظم قانون سلطة الصحافة طريقاً للطعن في قرار المجلس الأعلى للصحافة برفض طلب الترخيص أمام محكمة استئنائية هي محكمة القيم (م ١٥) . كما حرم المشرع المصري بعض الفئات من المشاركة في إصدار الصحف أو ملكيتها بأى صورة وهم : الأفراد ممنوعون من مزاوله الحقوق السياسية أو ممنوعون من تشكيل الأحزاب السياسية ، والاشتراك في تأسيسها أو الذين ينادون بمبادئ تنطوى على إنكار الشرائع السماوية أو يحكمون عليهم من محكمة القيم (م ١٨) من القانون ١٤٨ لسنة ١٩٨٠ .

أما فيما يتعلق بملكية وسائل الإعلام القومية الأخرى وهى الإذاعة والتلفزيون فلم يترك المشرع أى شك أو لبس في أن هذه الملكية محظورة على غير الدولة وحدها . إذ تنص المادة الأولى من القانون رقم ١٣ لسنة ١٩٧٩ المعدل بالقانون رقم

٢٢٣ لسنة ١٩٨٩ بشأن اتحاد الإذاعة والتلفزيون على ما يلي : «تشأ هيئة قومية تسمى اتحاد الإذاعة والتلفزيون تكون لها الشخصية الاعتبارية، مركزها مدينة القاهرة، وتختص دون غيرها بشئون الإذاعة المسموعة والمرئية، ولها وحدها إنشاء وتملك محطات البث الإذاعي المسموع والمرئي في جمهورية مصر العربية.

وتتولى الهيئة دون غيرها الإشراف والرقابة على المواد المسموعة والمرئية التي تبثها أجهزتها وتخضع لرقابتها كل ما تنتجه الشركات المملوكة، وتضع الهيئة القواعد المنظمة لهذه الرقابة. وهذه الهيئة تتبع وزير الإعلام وتخضع لإشرافه وفقاً لما تنص عليه المادة الرابعة من ذات القانون.

وعلى أى حال فأيما كانت القيود القانونية على ملكية وإصدار الصحف وملكيتها وبث الإنتاج الإذاعي المسموع والمرئي، فقد أثبتت التطورات العلمية المتلاحقة أن هذه القيود لن تستطيع بحال الوقوف في مواجهة التقدم العلمي والتقني في وسائل الاتصال في ضوء ظاهرة انتشار البث كثيف الإشعاع بواسطة الأقمار الصناعية وبواسطة تكنولوجيا الطباعة الحديثة التي تجعل من هذه النصوص القانونية مجرد شخوص بلهاء لا تطبق إلا على عدد محدود من المواطنين العزل.

والدليل على هذا اتجاه الدولة مؤخراً نحو إنشاء منطقة إعلامية حرة يسمح فيها بالتملك الخاص لوحداث البث المرئي في ظل ضوابط عامة مقبولة.

ثانياً: فيما يتعلق بضوابط الرأي والتعبير وانعكاساتها على مهنة الصحافة والإعلام

يحفل النظام القانوني المصري سواء في قانون العقوبات أو في القوانين الخاصة بعدد من القيود والضوابط على ممارسة حرية الرأي والتعبير والذي يجمع كل هذه النصوص أنها لا تنطلق من سياسة تشريعية ثابتة تحكمها فلسفة واضحة نحو ممارسة المواطنين لحقهم الدستوري في اعتناق الآراء والتعبير عنها، وإنما تحكمها اعتبارات آنية لحظية دفعت المشرع إثر حوادث سياسية معينة إلى إصدار نصوص تشريعية تقع في مجملها في خانة التضيق على حرية الرأي والتعبير تضيقاً يصل بها في بعض الأحيان إلى حد المصادرة والحظر. ولاشك أن لهذه النصوص انعكاسات مباشرة على ممارسة الصحفيين والإعلاميين لواجبهم في نقل الأخبار

وإعادة بنائها وفي التعبير عن آرائهم بحرية إزاء الأحداث الجارية في الوطن . وسوف نستعرض عناوين بعض هذه الجرائم التي أوردتها هذه النصوص فيما يلي :

(١) المادة ٨٦ مكرر من قانون العقوبات بعد تعديلها بالقانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٩٢ ، والتي تعاقب في فقرتها الثالثة بالسجن على جريمة الترويح أو التحجيز بالقول أو الكتابة أو أية طريقة أخرى للأغراض المذكورة بالفقرة الأولى (الدعوة بأى وسيلة إلى تعطيل أحكام الدستور أو القوانين أو منع إحدى مؤسسات الدولة أو إحدى السلطات العامة من ممارسة أعمالها أو الاعتداء على الحرية الشخصية للمواطن أو غيرها من الحريات والحقوق العامة التي كفلها الدستور أو الإضرار بالوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي) .

(٢) المادة ١٧٤ / ٢ من قانون العقوبات التي تعاقب على تحجيز أو ترويح المذاهب التي ترمى إلى تغيير مبادئ الدستور الأساسية أو النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية .

(٣) المادة ٩٨ ب من قانون العقوبات التي تعاقب على الترويح والتحجيز بأية طريقة من الطرق والدعوة لتغيير مبادئ الدستور الأساسية أو النظم السياسية للهيئة الاجتماعية أو لتسويد طبقة اجتماعية على غيرها .

(٤) المادة ١٠٢ عقوبات التي تعاقب بالحبس كل من جهر بالصياح أو الغناء لإثارة الفتن .

(٥) المادة ١٠٢ مكرر عقوبات التي تعاقب على إذاعة بيانات أو أخبار أو شائعات كاذبة أو مغرضة وبشت دعايات مثيرة من شأنها تكدير الأمن العام أو إلقاء الرعب بين الناس أو إلحاق الضرر بالمصلحة العامة .

(٦) الجنح والجنايات التي تقع بواسطة الصحف وغيرها والمنصوص عليها في الباب الرابع عشر من الكتاب الثاني من قانون العقوبات . وهي كما يلي :
التحريض على قلب نظام الحكم المقرر في القانون المصرى وعلى كراهيته والأزدراء به (م ١٧٤) تحريض طائفة على بعض طائفة أخرى أو أزدرائها (م ١٧٦) ،
التحريض على عدم الانقياد للقوانين وتحسين الجنايات والجنح (م ١٧٧) ،
أو حيازة صور من شأنها الإساءة إلى سمعة البلاد (١٧٨) ، تحريف ما جرى في

الدعاوى (١٨٩) نشر الأحكام والمرافعات المخطور نشرها (١٩٠)، نشر ما جرى في جلسات البرلمان السرية أو في الجلسات العلنية بغير أمانة (١٩٢).

(٧) القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي وتأييمه لأى دعوة يكون هدفها مناهضة المبادئ التي قامت عليها ثورة ٢٣ يوليو أو الترويج للمذاهب ترمى إلى مناهضة النظام الاشتراكي الديمقراطي ومبادئ ثورة ١٥ مايو ١٩٧١ والتي تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة والسلام الاجتماعي والوحدة الوطنية وتأييم الدعوة إلى مذاهب تنطوى على إنكار الشرائع السماوية أو تتنافى مع أحكامها.

(٨) ما يسمى بالمسؤولية السياسية عن جرائم الرأى فى القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن حماية القيم من العيب فقد أتم المشرع فى هذا القانون الدعوة إلى ما ينطوى على إنكار الشرائع السماوية أو يتنافى مع أحكامها أو على تحريض النشء والشباب على الانحراف عن طريق التحلل من القيم الدينية كما حظر نشر وإذاعة أخبار أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرضة أو دعايات مثيرة متى كان من شأنها الإضرار بالمصلحة القومية للبلاد.

ذلك هو استعراض سريع لعناوين بعض القيود التى يحفل بها القانون المصرى على حرية الرأى والتعبير، ويدهى أن هذه القيود تنصرف أول ما تنصرف إلى الصحفيين ورجال الإعلام. والخطير فى الأمر أن أغلب صور التأييم التى استعرضناها إنما تندرج تحت لافتة ما يسمى التجريم بالأوصاف دون تحديد الأفعال المعاقب عليها تحديداً ظاهراً منضبطاً، هذا التحديد الذى هو شرط أساسى أولى لسيادة مبدأ شرعية الجنائية، فالأوصاف الفضفاضة مثل: الحض على الكراهية، إنكار الشرائع السماوية، ازدراء نظم الحكم، تغليب الطبقات، الدعوة إلى التحلل، المساس بالسلام الاجتماعى، كل هذه الأوصاف تسمح لسلطة الاتهام فى أى وقت بإنزال سيفها على المعارضين أو غير المرضى عنهم مما يعد إطاحة بحرية الرأى والتعبير وتقييداً غير مقبول لحرية الصحافة والإعلام.

أما فيما يتعلق بالبث الإذاعى المسموع والمرئى فبالإضافة إلى الضوابط والقيود السابقة على حرية الرأى والتعبير التى يلتزم بها الإذاعيون أيضاً، فإن قانون اتحاد

الإذاعة والتلفزيون وضع الإطار العام لمضمون المادة الإذاعية عندما حددت المادة الثانية منه أهداف اتحاد الإذاعة والتلفزيون بثلاثة عشر هدفاً تنوّف منها على بعض الضوابط الفكرية التي حددها القانون لنشاط الاتحاد في ممارسته لتحقيق هذه الأهداف . من هذه الضوابط أن تكون الخدمة الإذاعية المسموعة والمرئية موجهة لخدمة الشعب والمصلحة القومية في إطار القيم والتقاليد الأصيلة للشعب المصري وفقاً للمبادئ العامة التي نص عليها الدستور، والعمل على دعم النظام الاشتراكي الديمقراطي والوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي وصيانة كرامة الفرد وحرية وتأكيد سيادة القانون من خلال جميع الأعمال الإذاعية من مسموعة ومرئية . وليس ثمة اعتراض من حيث المبدأ على صياغة هذه الضوابط على هذا النحو سوى ملاحظات ثلاثة لابد أن نشبّتها: الملاحظة الأولى: أن هذه الصياغة العامة عن الالتزام بخدمة الشعب والمصلحة القومية العليا في إطار التقاليد والقيم الأصيلة يمكن أن تفسر في الواقع، وقد حدث ذلك فعلاً، بأن يتوجه الإعلام لترديد أطروحات أكثر الفئات محافظة وتخلّفاً من الناحية الثقافية والفكرية، وأن يتحول الإعلام المسموع والمرئي إلى مجرد ترديد صياغات ومقولات ثابتة لا تقبل الحوار أو المناقشة. الملاحظة الثانية: أن الحديث عن التزام الإعلام بالحفاظ على دعائم النظام الاشتراكي هو حديث يثبت تخلف التشريع عن مواكبة الواقع الفعلي للتطورات التي حدثت في المجتمع المصري .. والملاحظة الثالثة: تتعلق بما ورد بالبند السابع من نفس المادة من التزام جهاز الإذاعة والتلفزيون بتخصيص جانب من الإرسال الإذاعي والتلفزيوني للأحزاب السياسية إبان الانتخابات لشرح برامجها للشعب وكذلك تخصيص جانب من وقت الإرسال بصفة منتظمة لمرضى الاتجاهات الفكرية الرئيسية للرأى العام. وصياغة هذا البند على هذا النحو يعكس بقايا الطابع الشمولى الذى مازال عالقاً بل ومتسلطاً على أداء جهاز الإذاعة والتلفزيون فهو جهاز ملك الدولة وحزبها الحاكم قصراً عليهما وعلى أطروحاتهما الفكرية والإعلامية ولا يسمح لباقى قوى الشعب بالإطّلال منه على جماهير الشعب إلا على سبيل الاستثناء ولأوقات محددة.

تلك هي نحة سريعة على الأوضاع القانونية حرية الصحافة والإعلام في مصر مقارنة بالمعايير الدولية ، وإذا خرجنا قليلاً عن دائرة البحث القانوني الفقهي فليس بوسع أحد أن يزعم أن المعايير الدولية قابلة للتطبيق آلياً في مجتمعنا الذي ينتمي إلى فئة مجتمعات العالم الثالث بكل ما تحمله من خصائص اقتصادية وثقافية أبرزها انتشار الأمية وغيبة الهياكل السياسية والثقافية القادرة على التأثير بعيداً عن جهاز الدولة . ففي ظل هذا المناخ يصبح الحديث عن ضوابط ممارسة الحرية لتنظيمها أمراً مشروعاً . ونبادر إلى القول بأن تنظيم ممارسة حرية الصحافة والإعلام لتكون ملتزمة بقيم وثقافة وأخلاق المجتمع وأهدافه أمر مختلف تماماً عن تقييد هذه الحرية لتكون ملتزمة فقط برؤى جماعات الحكم في مرحلة معينة . والفارق هنا هو فارق بين الإبداع والتلقين أو بين الالتزام والاتباع أو بين الحرية الهادفة والحرية المزعومة .

الحريات الأكاديمية. المفهوم

العدد الخامس عشر

والإشكاليات النظرية

مفهوم الحريات الأكاديمية حديث

النشأة نسبياً إذا قورن بالمفاهيم المستقرة في مجال حقوق الإنسان. ولا

نكاد نعثر في المواثيق الدولية الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة على إشارة أو

تحديد لاصطلاح الحريات الأكاديمية. ومع ذلك فإن مضمون هذه الحقوق

متوافر ويتمتع بالحماية في المواثيق التقليدية لحقوق الإنسان كالإعلان العالمي

لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية فضلاً عن المواثيق والإعلانات

الإقليمية لحقوق الإنسان.

فحرية الفكر والعقيدة وحرية الرأي والتعبير والتماس الآراء ونقلها للآخرين وحرية الاشتراك في الجمعيات والاجتماعات السلمية، كلها حقوق منصوص عليها في المواثيق الدولية التقليدية (انظر المواد ١٨، ١٩ من الإعلان العالمي و١٨، ١٩ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) كما أن المادة ١٣ من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية قد نصت على حق الفرد في التربية والتعليم. بل إن البند (ج) من هذه المادة قد نص صراحة على التزام الدول الموقعة على العهد بجعل التعليم العالي متاحاً للجميع على قدم المساواة تبعاً للكفاءة وبكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجياً بمجانية التعليم.

ولكن مفهوم الحريات الأكاديمية لا يقتصر على هذه الحقوق التقليدية السابق الإشارة إليها (حرية الرأي والعقيدة والتعبير والاجتماع والحق في التعليم) بل

(*) بحث نُشر في منشورات حقوق الإنسان، الثقافة العربية والنظام العالمي، إصدارات اتحاد المحامين العرب، القاهرة، ١٩٩٣.

يشمل كذلك حقوقاً أخرى ألصق بالمؤسسات الأكاديمية مثل الحق في استقلال المؤسسات الأكاديمية، وواجب الأكاديميين في البحث والتعليم.

إن مفهوم الحريات الأكاديمية يشير عدداً من الإشكاليات النظرية والتطبيقية اللصيقة به والتي لا يثيرها البحث في أى من الحقوق التقليدية على انفراد: مثل العلاقة بين الحريات الأكاديمية ومبدأ حظر النشاط السياسى داخل مؤسسات التعليم العالى خصوصاً إذا تعلق الأمر بالعلوم السياسية، ومثل القيود التى تفرض على الحريات الأكاديمية، سواء كانت هذه القيود ذات طابع قانونى أو اقتصادى أو فلسفى أو عملى.

وقد احتلت الحريات الأكاديمية مكانتها البارزة فى الأدبيات العالمية لحقوق الإنسان بعد تزايد اعتداءات السلطات الحاكمة على استقلالية مؤسسات التعليم الجامعى والحريات التعليمية والبحثية للأكاديميين العاملين فيها، خاصة فى مجتمعات العالم الثالث. ونستطيع أن نضرب أمثلة متعددة لهذه الانتهاكات فى عدد من دول أمريكا اللاتينية والدول الآسيوية وفى منطقة الشرق الأوسط حيث

تقوم سلطات الاحتلال الإسرائيلي وبدون تردد بإغلاق الجامعات الفلسطينية واعتقال أساتذتها وطلبتها وفصلهم، بل وفي عدد من الدول العربية التي تشهد بين آونة وأخرى صوراً مختلفة الجسام من الاعتداء على المجتمع الأكاديمي تتنوع تبعاً لدرجة شراسة النظام السياسي أو درجة تسامحه. وهي اعتداءات أصبحت ترصدها باستمرار تقارير منظمات حقوق الإنسان.

وقد أسفر الوعي العالمي بالحريات الأكاديمية وضرورة تأمينها على وجه فعال عن صدور إعلانات أربعة عن مؤتمرات أربعة عنت بهذا الموضوع هي على الوجه التالي:

١ - إعلان ليما حول الحريات الأكاديمية واستقلال مؤسسات التعليم العالي.

٢ - إعلان دار السلام حول الحريات الأكاديمية والمسؤولية الاجتماعية للأكاديميين.

٣ - إعلان بولونيا، أو «العهد الأعظم للجامعات الأوروبية».

٤ - إعلان كمبالا عن الحرية الفكرية والمسؤولية الاجتماعية.

وبتوالى صدور هذه الإعلانات غير الرسمية (والتي لا تعتبر وثائق دولية ملزمة بطبيعة الحال) أمكن القول إنه قد تراكم في الضمير الدولي تحديد مستقر لمفهوم الحريات الأكاديمية وأبعادها وحدودها وما تفرضه هذه الحريات من واجبات متقابلة على العاملين في الحقل الأكاديمي، حتى أننا نستطيع أن نقرر باقتناع أن الحريات الأكاديمية قد تبلورت واكتسبت ذاتيتها المتميزة بحيث أصبحت تقف جنباً إلى جنب على قدم المساواة مع الأجيال المتتالية لحقوق الإنسان، لا تنتظر إلا أن يتدخل المشرع الدولي ليصوغ لها أدواتها الإلزامية متمثلة في اتفاقية دولية لحقوق الحريات الأكاديمية.

وسوف نعرض فيما يلي لبعض الإشكاليات النظرية التي يثيرها موضوع الحريات الأكاديمية عبر حديثنا في الموضوعات التالية:

١ - مفهوم الحريات الأكاديمية، من حيث محتوى هذه الحريات وصلتها بحقوق الإنسان الأخرى، والمتمتعين بالحريات الأكاديمية.

٢- واجب الأكاديميين في التعليم، والحدود التي تفصل بين هذا الواجب وبين مباشرة النشاط السياسي.

٣- القيود على الحريات الأكاديمية بأنواعها المختلفة.

أولاً: مفهوم الحريات الأكاديمية

عرفت المادة الأولى من إعلان ليما الحرية الأكاديمية بأنها حرية أعضاء المجتمع الأكاديمي في متابعة وتطوير ونقل المعرفة من خلال البحث والدراسة والمناقشة والتوثيق والإنتاج والإبداع والتدريس والمحاضرة والكتابة.

وعرفت الفقرة (ب) من نفس المادة المجتمع الأكاديمي بأنه يشمل كل الأشخاص القائمين بأعمال التدريس والدراسة والبحث والعمل في مؤسسة للتعليم العالي. أما الفقرة (د) من نفس المادة فقد عرفت مؤسسات التعليم العالي بأنها الجامعات وغيرها من مراكز التعليم ما بعد الثانوي ومراكز الأبحاث والثقافة المرتبطة بها. ونفس هذه التعريفات ونفس العبارات تقريباً ردها إعلان دار السلام. أما إعلانا كمبالا وبولونيا فلم تشغلها مشكلة التعريفات وعرجا مباشرة على النص على الحقوق الأكاديمية التفصيلية.

ومع وضوح تعريف الحرية الأكاديمية الوارد في الإعلانين السابقين إلا أن محتوى هذا التعريف مازال محلاً للجدل والاختلاف بين المشتغلين بنظرية حقوق الإنسان، بل إن الحاجة إلى تعريف للحريات الأكاديمية أمر يشك فيه البعض لأن هذه الحريات من الوضوح بحيث إن أي تعريف لها سيمثل عائقاً من الاتفاق حول مضمونها.

ومع ذلك فمن المتفق عليه أن الحريات الأكاديمية تتضمن حقاً للأكاديميين يتعلق ببحوثهم. في اختيار الموضوع واستخدام المنهج والتحليل النظري ونشر نتائج البحث سواء بشكل مقروء أو مسموع. وهذه الحقوق يتمتع بها العلماء والباحثون بصفة فردية وجماعية.

ومما لاشك فيه أن أحد الشروط الرئيسية للحرية البحثية بالمعنى السابق هو تأمين استقلال الجامعات ضد التدخلات والمزاعم الخارجية سواء من جانب الدولة أو

الشركات الخاصة أو المؤسسات الدينية أو غير ذلك من صور التدخل التي يمكن أن تؤثر على النشاط البحثي بنحو أو بآخر .

ومن القضايا الخلافية التي يثيرها تحديد مفهوم الحريات الأكاديمية التساؤل حول ما إذا كان نشاط التدريس يدخل في مفهوم هذه الحريات أم لا ؟ ومع ذلك فإن الاتجاه الغالب هو اعتبار التدريس جزءاً من الحريات الأكاديمية لاعتبارات علمية عديدة أهمها صعوبة بل واستحالة الفصل تحكيمياً بين النشاط البحثي والنشاط التدريسي داخل الأنشطة الجامعية .

أما من الناحية المؤسسية فمن المتفق عليه أن الحريات الأكاديمية تشمل فحسب مؤسسات التعليم العالي أى ما بعد المرحلة الثانوية ولا تمتد إلى مدارس التعليم الثانوي والمتوسط ، لأن التعليم الجامعي أو العالي هو وحده الذى يمكن وصفه بأنه معرفة متطورة . أما التعليم المتوسط فهو لا يعدو أن يكون نوعاً من المعرفة الانتقالية . وتشمل الحريات الأكاديمية التعليم العالي بكل أنواعه مادام النشاط البحثي نشاطاً رئيسياً فيه ، وبالتالي تدخل تحت هذا المفهوم أكاديميات الشرطة والأكاديميات العسكرية التي تمارس نشاطاً بحثياً لأن هدف الحريات الأكاديمية في المقام الأول هو توفير حرية البحث والإبداع وما يرتبط بهما من أنشطة أخرى .

ويفترض التسليم بوجود حريات أكاديمية تتمتع بذاتية خاصة تميزها عن الحقوق والحريات التقليدية المنصوص عليها في المواثيق الدولية يفترض ذلك التسليم أيضاً بأن الأكاديميين يتمتعون بهذه الحقوق وهم على وعى بمسئوليتهم عليهم ألا يسيئوا استخدامها وأن يستعملوها داخل إطار ميثاق أخلاقي بما يلقي عليهم بمسئولية تجاه زملائهم أعضاء المجتمع الأكاديمي واتجاه المجتمع ككل .

ويثور بعد ذلك سؤال عن المستفيدين من الحريات الأكاديمية فمن المعروف أن المجتمع الأكاديمي يشمل فئات متعددة ، في مقدمتها الأكاديميون من العلماء والباحثين القائمين بالنشاط البحثي والتدريس ثم الطلاب الذين يتلقون العلم ، ثم مساعدى الباحثين ومعاونيهم ، ثم الإداريين الذين يقومون بأعمال التنظيم والإدارة داخل المؤسسات الأكاديمية . فهل يتمتع كل هؤلاء بالحريات الأكاديمية بالمفهوم السابق الحديث عنه . فإذا كان الهدف من توفير الحريات الأكاديمية هو ضمان

الإبداع داخل المؤسسات الأكاديمية، فمن الطبيعي ألا يتمتع بهذه الحريات إلا أفراد الفئة الأولى من الأكاديميين القائمين بالتدريس والبحث.

الواجب الأكاديمي:

سبق أن ذكرنا أن الحريات الأكاديمية تقابلها واجبات أكاديمية تجاه المجتمع الأكاديمي وتجاه المجتمع العام. ونستطيع أن نقسم الواجب الأكاديمي إلى نوعين رئيسيين: الواجب في التعليم، والواجب في الالتزام بالقيود القانونية والأخلاقية عند ممارسة الحريات الأكاديمية.

الواجب في التعليم:

وواجب الأكاديميين في التعليم أى في تقديم عطائهم العلمي بسخاء لطلابهم هو الوجه المقابل لحريتهم الأكاديمية. فهذه الحرية ليست مقصودة لذاتها وإنما لإثراء العطاء العلمي وشتوع الإبداع في المناخ الأكاديمي. كما أن هذا الواجب أيضاً هو تلبية مباشرة لحق أساسي من حقوق الإنسان التقليدية وهو حقه في التعليم.

على أن واجب التعليم يجب ألا ينحسر ليضيق في مجرد الالتزام القانوني للأكاديمي بالتدريس لطلابه، فعملية التدريس هي مجرد المظهر المادي والقانوني لواجب التعليم، أما محتوى هذا الواجب فيتسع ليشمل الالتزام الأكاديمي التزاماً أخلاقياً بنقل خبراته الإبداعية التي اكتسبها نتيجة الحرية الممنوحة له إلى طلابه.

القيود على ممارسة الحريات الأكاديمية:

فمادامت الحريات الأكاديمية تمارس لخدمة المجتمع، فلا بد من أن نتوقع قيوداً اجتماعية - على ممارسة هذه الحريات بما يعظم فائدتها. ومن الممكن القول إن هناك قيوداً موضوعية وقيوداً ذاتية على ممارسة الحريات الأكاديمية. فمن حيث المبدأ تشمل الحرية الأكاديمية حرية الباحث في إجراء بحثه في أى مجال وموضوع متبعاً المنهج الذى يراه لبحثه. ومع ذلك فإن هذه الحرية لا تمارس بلا قيود إذ ثمة قيود موضوعية على هذه الحرية. ومن ذلك حظر البحوث التي يؤدي إجراؤها أو تؤدي نتائجها إلى الإضرار بالبينة أو الحياة الإنسانية، أو البحوث التي تهدف إلى إنتاج أو تطوير أسلحة محظورة دولياً، أو البحوث التي تؤدي نتائجها إلى استخدام

محظور قانوناً للقوة والعنف . وفى مجال الإنسانيات فإنه لا يجوز أن تتضمن البحوث دعاية فاشية أو عنصرية . وفى هذا الإطار فإنه من حق الدولة أن تضع قيوداً تشريعية أو إدارية على ممارسة الحريات الأكاديمية .

ولكن هذه القيود السابق الحديث عنها هي قيود تنطلق من منطلق قانونى أو براجماتى . وبالمعارضة لذلك فإن هناك موقفاً فلسفياً يدعو إلى إطلاق الحريات الأكاديمية من كل قيود ، وإنه إذا تسامحنا فى وضع القيود على الحريات الأكاديمية فقد ينتهى الأمر إلى أن تصبح هذه القيود هي الأصل والحريات هي الاستثناء .

على أنه مهما كانت التبريرات الفلسفية لنطاق الحرية - أى حرية - فلن يوجد مجتمع إنسانى يسمح لأفراده بممارسة حرياتهم دون قيود وتفرضها طبيعة النظام الاجتماعى .

وفى هذا المجال فمن المفيد التفرقة بين البحوث الأساسية وهي تلك التى تجرى فى إطار العلوم البحتة ، والبحوث التطبيقية والتكنولوجية حيث تكون الحرية الأكاديمية فى البحوث الأولى أكبر وأكثر سعة منها فى البحوث الثانية .

الحرية الأكاديمية والرؤية السياسية

وهنا يتعلق الأمر بالسلوك السياسى لأعضاء المجتمع الأكاديمى داخل المؤسسات الأكاديمية . والسؤال المطروح هو : هل للأكاديميين أن يعبروا عن آرائهم السياسية داخل التجمعات الأكاديمية أم لا ؟ وبالنسبة للإجابة على هذا السؤال تنقسم الرؤى بين المحافظة والتحرر . فالحافظون يرون أن المؤسسات الأكاديمية هي مكان للعلم فقط ويجب أن يكون محايداً عن أى نشاط أو رؤية سياسية . فى حين تتمثل وجهة النظر الأخرى فى أنه من الخطر والصعب فى نفس الوقت مصادرة حق الأكاديمى فى أن تكون له رؤية سياسية يعبر عنها .

وعلى أى حال فإن المشكلة فى مجال العلوم الطبيعية أقل إلحاحاً منها فى مجال العلوم الاجتماعية . إذ يكاد يكون من المستحيل وغير العلمى أن يطلب من الباحث فى العلوم السياسية أن يتجرد من رؤيته السياسية فهذه العلوم بطبيعتها علوم منحازة وتلعب الرؤية الأيديولوجية فيها دوراً كبيراً فى صياغة قضاياها .

مضمون الحريات الأكاديمية:

بعد أن انتهينا من صياغة الإشكاليات النظرية التي يثيرها موضوع الحريات الأكاديمية نستعرض الآن مضمون الحريات الأكاديمية كما عددها إعلان ليما عن الحريات الأكاديمية والإعلانات والمواثيق المماثلة.

ويمكن حصر هذه الحريات وتعدادها على النحو التالي :

١ - حق أعضاء المجتمع الأكاديمي في تأمين واحترام حقوقهم المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في مواثيق حقوق الإنسان العالمية .

٢ - الحق في تكافؤ الفرص في الالتحاق بالمجتمع الأكاديمي على أساس من القدرة والكفاءة وحدهما .

٣ - حرية الباحثين في إجراء بحوثهم واختيار مناهجها ونشر نتائجها دون تدخل من أحد مع التزامهم بالمبادئ العامة والأخلاقية للبحث العلمي .

٤ - حرية القائمين بالتدريس في ممارسة عملهم دون تدخل مع التزامهم بالمبادئ العامة والأخلاقية للتدريس .

٥ - حق الأكاديميين في الاتصال بقرنائهم في أى مكان بالعالم .

٦ - حق طلاب الدراسة العليا في الدراسة والبحث باختيار موضوعات دراساتهم وبحوثهم والحصول على الخبرات الراقية من المؤسسات الأكاديمية .

٧ - التزام مؤسسات التعليم العالي باشتراك الطلاب في إدارتها وتأمين حقهم في التعبير عن رأيهم فيما يختص بشئونهم الدراسية .

٨ - حق الأكاديميين في التجمع وإنشاء النقابات والأندية .

٩ - إن كافة الحريات الأكاديمية قد تكون محلاً لقيود ضرورية إذا تعارضت مع حقوق وحريات أخرى أو مع مصلحة المجتمع على أنه يجب عدم التوسع في هذه القيود وأن تكون ذات طابع استثنائي .

١٠ - إن كافة المؤسسات الأكاديمية سوف تعمل على توفير الحقوق المدنية

والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمواطنين وتستعى إلى منع إساءة استخدام العلم والتكنولوجيا للمساس بهذه الحقوق .

١١ - إن كافة المؤسسات الأكاديمية ستضع نفسها في خدمة حل المشاكل التي تواجه المجتمع .

١٢ - إن كافة المؤسسات الأكاديمية متبادر إلى التضامن مع الأفراد الأكاديميين والمؤسسات الأكاديمية إذا تعرضت حقوقهم للاعتداء .

١٣ - إن كافة المؤسسات الأكاديمية سوف تسعى إلى منع التبعية العلمية والتكنولوجية وسوف تعمل على توفير مشاركة متكافئة لكافة المؤسسات الأكاديمية في العالم في الحق في المعرفة .

١٤ - إن التمتع بالحقوق وتأدية الواجبات الأكاديمية السابقة يتطلب تأمين استقلال مؤسسات التعليم العالي وعلى الدولة ألا تتدخل في هذا الاستقلال وأن تمنع مؤسسات المجتمع الأخرى من التدخل .

١٥ - ويستلزم استقلال مؤسسات التعليم العالي شيوع المناخ الديمقراطي داخل هذه المؤسسات بأن يكون لكل فرد فيها الحق دون تمييز في تولي المناصب القيادية وأن يعتمد الانتخاب الحر وسيلة لاختيار قيادات هذه المؤسسات بما يمثل كافة قطاعات المؤسسة . ويشمل استقلال هذه المؤسسات حقها في إصدار قراراتها الإدارية وتحديد سياستها التعليمية والبحثية ومختلف صور النشاط .

ملاحظات حول الحريات الأكاديمية في الجامعات العربية

مضمون الحريات الأكاديمية - كما أوضحنا آنفاً - هو مجموعة الحقوق والحريات المدنية مطبقة في المجال الأكاديمي مضافاً إليها عدد من التزامات الأعضاء الأكاديميين والمبادئ اللازمة لتوفر الحريات الأكاديمية وفي مقدمتها مبدأ استقلال مؤسسات التعليم العالي .

وطبيعي أنه يصدق على الحريات الأكاديمية في بلدان العالم العربي ما يصدق في حالة الحريات العامة وأوضاع حقوق الإنسان فيها ، فليس لنا أن نتوقع احتراماً لحريات الأكاديميين في مجتمعات لا يامن فيها مواطنوها على حقوقهم وحررياتهم

الإنسانية والعكس صحيح . ولهذا فمن الملاحظ فى التاريخ العربى الحديث أن الإبداع الأكاديمى والازدهار العلمى والثقافى يسودان فى الأوقات التى يسود فيها مناخ من التسامح الليبرالى واحترام حقوق الإنسان وأن الانحطاط والتدهور الأكاديمى والثقافى يصبح ظاهرة ملحوظة فى أوقات الاستبداد والطغيان وقهر حقوق الإنسان .

ولأن احترام حقوق الإنسان لم تتأصل جذوره بعد فى عديد من المجتمعات العربية فمن المنطقى والمفهوم أن يفقد مفهوم الحريات الأكاديمية فى هذه المجتمعات .

ونستطيع ، ويستطيع القارئ أيضاً ، أن نقدم أمثلة كثيرة على حالات متعددة أغلقت فيها الجامعات واعتقل فيها الأساتذة وفصلوا من وظائفهم فضلاً عن اعتقال الطلاب وفصلهم لأسباب تتعلق برؤاهم الفكرية ، بل لقد شهدت ساحات بعض الجامعات العربية حالات بشعة من انتهاكات حقوق الإنسان وصلت إلى حد العدوان على حياة الجامعيين تحت شعار حماية الثورة من التأميرين والمرجفين وغير ذلك من الأوصاف التى تطلق على أصحاب الفكر النقدى .

ونظرة سريعة إلى قوانين الجامعات العربية تبين لنا كيف أن المجتمع الجامعى فى العالم العربى يفتقر إلى كثير من المقومات اللازمة لممارسة الحريات الأكاديمية وفى مقدمتها استقلال الجامعة .

فمن الناحية العقائدية ترتبط معظم الجامعات العربية ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر بالتوجهات الفكرية والعقائدية للنخب الحاكمة حيث لا يجرؤ الأكاديميون على تناول هذه التوجهات تناولاً نقدياً . ولم تتورع بعض التشريعات العربية عن النص على ذلك بطريقة سافرة . فالمادة الرابعة (ب) من القانون رقم ١٣٢ لسنة ١٩٧٠ (قانون التعليم العالى والبحث العلمى بالعراق) قد نصت صراحة على أن هدف وزارة التعليم العالى «تحقيق الانسجام والتكامل بين مناهج وأهداف الحركة العلمية والتعليم العالى وبين المخططات العامة للدولة فى شتى مرافق نشاطاتها السياسية والدفاعية والاقتصادية والاجتماعية مما يلبي ويغضى احتياجات المرحلة الثورية الراهنة ، واحتياجات الثورة العربية على المدى الطويل» .

وبالمثل فإن المادة الأولى من قانون تنظيم الجامعات الليبي (٣٧ لسنة ٧٧) نصت على أن «الجامعات هيئات علمية تختص بكل ما يتعلق بالتعليم العالي الذي تقوم به الكليات والمعاهد التابعة لها، وتهتم بالثورة الثقافية وتأكيد فلسفة ثورة الفاع من سبتمبر العظيم فكراً وعملاً...»

ولا اعتراض لنا على أن ترتبط الجامعات بالأهداف «الثورية» للبلاد على أن يكون ذلك بإرادتها الحرة كما أن الصياغة القانونية لهدف الجامعة على هذا النحو السابق قد تحمل تفسيرات واسعة للمقصود منها بما يفتح الباب على مصراعيه لممارسة القمع داخل الجامعة بحجة حماية الثورة.

وإذا كانت الإعلانات الدولية المقتنة للحريات الأكاديمية قد نصت على الديموقراطية داخل الجامعة ولزوم انتخاب القيادات الجامعية بواسطة أعضاء المجتمع الأكاديمي، فإن التشريعات العربية قاطبة تجعل اختيار رئيس الجامعة بواسطة رئيس الدولة أو رئيس الوزراء وتجعل اختيار القيادات الجامعية الأدنى بواسطة قرارات تصدر من السلطة التنفيذية فيما عدا قانون الجامعات المصري الذي جمع بين طريقتي الانتخاب والتعيين فيما يتعلق بتعيين عمداء الكليات (م ٤٣ من القانون ٤٩ لسنة ١٩٧٢) ثم عدل عنه بعد ذلك باعتماد أسلوب التعيين مما أسهم في تعدد المظاهر السلبية في الإدارة الجامعية.

فقانون الجامعات المغربي يجعل اختيار رئيس الجامعة بظهير شريف (م ٦) وقانون الجامعات اللبناني يجعل تعيين رئيس الجامعة بمرسوم من مجلس الوزراء (م ١٠) وكذلك أنظمة الجامعات السعودية تجعل تعيين مدير الجامعة بقرار من مجلس الوزراء (جامعة البترول والمعادن) أو بأمر ملكي (جامعة الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، جامعة الملك فيصل) وتعيين رئيس الجامعة في سوريا بمرسوم (م ٣١ من القانون رقم ١ لسنة ١٩٧٥).

أما عن شاغلي المناصب الجامعية الأخرى بدءاً من وكلاء الجامعات وحتى رؤساء الأقسام فيعينون في كافة الجامعات العربية بقرارات إدارية دون إجراء أية عمليات انتخابية.

على أن الأمر في قانون الجامعات الليبي يبدو على صورة متميزة تماماً إذ نصت

المادة ١٦ من القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٧٧ بتنظيم الجامعات في ليبيا على أن يتولى إدارة كل جامعة:

١ - اللجنة الشعبية العليا للجامعة.

٢ - رئيس اللجنة الشعبية العليا للجامعة.

ومعلوم أن اللجنة الشعبية بالجامعة يغلب فيها العنصر غير الأكاديمي على العنصر الأكاديمي مما يفقد الجامعة ذاتيتها ويجعل من غير الأكاديميين والطلاب سلطة إدارة في حين يفتقدون إلى الخبرة والكفاءة اللازمة.

فإذا انتقلنا إلى بحث مفهوم المشرع العربي عن استقلال الجامعات لوجدنا معنى هذا الاستقلال محصوراً في كون ميزانية الجامعة ميزانية متميزة وملحقة بميزانية الدولة. فالاستقلال في حقيقته عند المشرع العربي هو استقلال مالي نسبي عن اللوائح المالية الروتينية في الدولة. أما الاستقلال العلمي والأكاديمي فهو مفقود إلى حد كبير. فأغلب التشريعات العربية تنص على أن وزير التعليم يرأس المجلس الأعلى للجامعات أو كما يسمى في بعض البلاد «المجلس الأعلى للتعليم العالي». ورئيس الدولة أو رئيس الحكومة هو الذي يعين رؤساء الجامعات وشاغلي المناصب القيادية العليا في الجامعة وعادة ما يختار رؤساء الجامعة وعمداء الكليات من الأساتذة أعضاء الحزب الحاكم أو المواليين لتوجهات الحكم خوفاً أو طمعاً.

والأخطر من ذلك أن عديداً من التشريعات العربية تتضمن أحكاماً تميز انتهاء خدمة الأساتذة أو نقلهم دون اتباع إجراءات التأديب التي توفر لهم حق الدفاع أو الحق في محاكمة عادلة.

فالمادة ٨١ من قانون الجامعات السوري تميز نقل أعضاء هيئة التدريس إلى وظيفة عامة خارج الجامعات بعد موافقة مجلس التعليم العالي. والمادة ٨٤ من نفس القانون تجعل شأن أساتذة الجامعة شأن باقي موظفي الدولة فيما يتعلق بإنهاء الخدمة والاستبعاد والاستقالة. والمادة ٥٧ من قانون الجامعات الليبي تميز نقل عضو هيئة التدريس أو ندبه للقيام بأعمال وظائف عامة بقرار من المجلس الأعلى

للجامعات بعد أخذ رأى اللجنة الشعبية العليا للجامعة المختصة . أما قانون الجامعات المغربى وكذلك أنظمة الجامعات السعودية فلا تتضمن أى نصوص تشير إلى حقوق أعضاء هيئة التدريس وضماناتهم أو نقلهم وإنهاء خدمتهم مما يدفع على الاعتقاد بأن عضو هيئة التدريس قد يفقد وظيفته بالجامعة فى أى وقت ودون الحاجة لإبداء أسباب ذلك .

وقد تضمنت المادة ٨٣ من قانون الجامعات المصرى حكماً مشابهاً لحكم المادة ٨١ من قانون الجامعات السورى فأجازت نقل أعضاء هيئة التدريس عند الاقتضاء إلى وظيفة عامة خارج الجامعة بقرار من وزير التعليم العالى بناء على طلب مسبب من مجلس الجامعة المختصة بعد أخذ رأى مجلس الكلية أو المعهد ومجلس القسم ..

تلك فى عجالة بعض الملاحظات العامة على وضع الحريات الأكاديمية فى الجامعات العربية، وهو وضع لا ينفصل عن حالة حقوق الإنسان بصفة عامة مما يؤكد أن تناول الحريات الأكاديمية فى العالم العربى يجب أن يكون تناولاً شاملاً فى إطار السعى نحو تأمين احترام حقوق الإنسان بكافة أنواعها ..

على أن ثمة قضيتين على قدر بالغ من الأهمية ترتبطان بممارسة الحريات الأكاديمية فى الوطن العربى وانعكاس هذه الممارسة على التربية على الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتمثل أولاهما فى هيمنة الفكر الرسمى على الجامعة وتقييده حرية الفكر والإبداع فيها، وترتبط ثانى هاتين القضيتين بأثر الازدواجية الثقافية فى العالم العربى على حرية الفكر والإبداع وتربية المواطنين على الديمقراطية وحقوق الإنسان، وذلك كله على النحو التالى:

أولاً: الهيمنة الرسمية وحرية الفكر والإبداع فى الجامعات العربية؛

ترتبط كافة الجامعات العربية بشكل أو بآخر بالتوجهات الفكرية والأيدولوجية الرسمية للنظام الحاكم. وينص عدد من قوانين الجامعات فى بعض البلدان صراحة على هذا الارتباط، ويعتبر هذا الارتباط أمراً واقعاً مسلماً به فى البعض الآخر. وينتج عن ذلك مجموعة من الآثار السلبية التى تجعل الحديث عن الحريات الأكاديمية فى الجامعات العربية نوعاً من اللغو. إذ لا يأمن الجامعى العربى على نفسه وعلى وظيفته إن أفصح فى بحوثه أو فى محاضراته عن آراء قد تحيد فى

قليل أو كثير عن توجهات النخبة الحاكمة أياً كانت هذه التوجهات محافظة أو راديكالية، ثورية أو رجعية، علمانية أو دينية.

وما يزيد الهيمنة الفكرية الرسمية على الجامعات العربية رسوخاً ويزيد مشكلة غيبة الحرية داخل الجامعات تفاقماً أن كثيراً من أنظمة الحكم العربية تعمل جاهدة على أن تكون طموحات رجال الجامعة في الترقى المهني والاجتماعي متوجهة إلى الوظائف الإدارية والسياسية العليا داخل الجامعة وخارجها، فلم تعد المكانة العلمية كافية لإرضاء طموحات رجال الجامعات العربية، الأمر الذي يجعلهم يترددون كثيراً في التعبير عن آراء أو توجهات فكرية مخالفة للتوجهات الرسمية طمعاً أو خوفاً مما يؤدي في نهاية الأمر إلى إشاعة قيم النفاق الفكرى في الجامعات العربية.

والنتيجة التي تترتب على غياب حرية الفكر والإبداع أن منهج التلقين والحفظ هو الذي يغلب على منهج الحوار والنقد في العملية التعليمية، الأمر الذي يؤدي إلى إخراج أجيال غير مؤهلة للتفكير المبدع الخلاق، مستعدة لتقبل ما يلقى عليها من أعلى، ولا تعترف بحق الآخرين في الاختلاف، وهذه أجيال بطبيعة تكوينها غير قادرة على حمل رسالة حقوق الإنسان ومؤهلة للتبعية الفكرية سواء للسلطة الحاكمة ووسائل إعلامها أو لجماعات التطرف السياسى التي ترفع لواء الدين.

ثانياً: ازدواجية الثقافة وأثرها السلبي في التربية على احترام حقوق الإنسان

وهذه الازدواجية الثقافية ناجمة عن ازدواجية نظام التعليم إلى تعليم ديني تتولاه مؤسسات دينية وتعليم مدنى تقوم عليه وزارات التعليم وجامعات العالم العربى.

ومشاكل التعليم المدنى وما يضعه من عوائق في التربية على حقوق الإنسان والديموقراطية في العالم العربى معروفة وأشرنا إلى بعضها، أما مشاكل التعليم الدينى فترجع إلى صميم طبيعة المؤسسات التي تقوم على هذا النحو من التعليم وعزوفها عن الاستعداد الحقيقي لتقبل كثير من المعايير الدولية لحقوق الإنسان باعتبارها نتاجاً لحضارة غربية هي في مجملها تقف موقف المعارضة للحضارة الإسلامية.

ورغم بعض المحاولات التي جرت وتجري للتوفيق بين الرؤية الدينية والرؤية الدولية لحقوق الإنسان، إلا أن استمرار التعليم الديني في الاعتماد على النقل دون العقل وعلى التردد دون التجديد يجعل مناطق التعارض في المنهج وفي المضمون بين الرؤية الدينية والرؤية الدولية لحقوق الإنسان تزداد اتساعاً وعمقاً. والأمر يحتاج إلى جيل من المجددين الدينيين الذين يدركون ويفقهون روح الإسلام الحق ويتعاملون بتفتح مع حقائق ومقتضيات العصر، وهو جيل لم تظهر بشائره بعد، الأمر الذي يجعل إشكالية التعارض بين التعليم الديني والتربية على حقوق الإنسان إشكالية قائمة ومرشحة للاستمرار لفترة طويلة من الزمان.

أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي

الكتاب
العدد
العدد
العدد

إشكاليات الشرعية

والتعددية

ما القيم والضوابط الأخلاقية التي قد تفرض قيوداً على النشاط العلمي في مجال العلوم الاجتماعية؟

قبل الإجابة على السؤال الهام يجب إثبات الحقائق التالية :

إن الاعتراف بمشروعية الضوابط الأخلاقية للبحث العلمي الاجتماعي أمر لازم لزوم الأخلاق لضبط السلوك الإنساني برمته . فالقانون وحده لا يمكن أن يحيط بالسلوك الإنساني لاعتبارات ترجع إلى طبيعة القانون ووظيفته ، واعتبارات ترجع إلى طبيعة السلوك الإنساني ذاته ، ومن هنا كان لزوم قواعد الأخلاق الاجتماعية ، باعتبارها معايير ذاتية داخلية تنبع من داخل الجماعة ولا تفرض عليها بواسطة سلطة الدولة المهيمنة . فالحديث عن ضوابط أخلاقية هو في المقام الأول حديث عن قيم داخلية Internal Values ، وليس حديثاً عن قواعد خارجية External Rules .

إن علاقة القيم بالبحث العلمى عامة من القضايا الملحة التى كانت تفرض نفسها دائماً على مجتمع العلماء والعرفان فى كل مراحل التاريخ الإنسانى، ففى المجتمعات البدائية القديمة، إذ كان العرافون هم السحرة والمنجمون، كان الإنسان فى إشراقات تاريخه يفرض عقوبات صارمة على ممارسات السحر الأسود، أى السحر الذى يخالف الوسائل والأهداف المعتمدة اجتماعياً والذى يستهدف إلحاق أضرار بالجماعة. وفى العصر الحديث، عصر الليبرالية العلمية الواسعة النطاق، مازالت أبحاث التلقيح الصناعى ومنجزات الهندسة الوراثية والآثار المترتبة على النشاط الذرى وغير ذلك من الأنشطة العلمية، مازالت تثير جدلاً أخلاقياً فى مختلف الأوساط الدينية والعلمية والإعلامية وغيرها.

فإذا ما انتقلنا إلى مجال البحث العلمى الاجتماعى، فإن علاقة هذا البحث

(*) بحث قُدم إلى مؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى الذى نظمه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناية، القاهرة، أكتوبر، ١٩٩٥.

بالقيم والأخلاق الاجتماعية أكثر عمقاً، وأكثر إثارة، وأكثر تعقيداً فى نفس الوقت. وهذا يرجع إلى مجموعة من الأسباب تتعلق بموضوع البحث العلمى الاجتماعى من ناحية، وبأدواته المستخدمة من ناحية أخرى، فالبحث العلمى الاجتماعى لا يترجمه بمحاولة الفهم إلى ظواهر الحياة المادية، بل يأخذ موضوعاً له سلوك الإنسان ونظمه وعلاقاته وظواهره ومشكلاته الاجتماعية. وهذا موضوع للبحث تختلط فيه الذات بالموضوع، والسبب بالغاية، والوسيلة بالهدف، والغاية بالباعث، اختلاطاً لا يمكن فصله أو التمييز بين عناصره إلا فصلاً إجرائياً فى تصورات العلماء والباحثين وحدهم. فيدرك الباحثون الاجتماعيون جيداً أن ثمة أدوات للبحث الاجتماعى تصلح فى غط من المجتمعات ولا تصلح فى مجتمعات أخرى رغم وحدة الظاهرة محل البحث. ويدرك الباحثون الاجتماعيون - أيضاً - أن مجرد نشاطهم البحثى قد يؤثر على الظاهرة محل البحث أو على ظواهر أخرى مرتبطة بها فى هذا الاتجاه أو ذاك. ويدرك هؤلاء الباحثون كذلك ما للأيديولوجيا أو الإطار المرجعى أو المفاهيمى أو حتى القنوات الذاتية المسبقة للباحث من تأثير

على مناهج البحث وأدواته ونتائجه ومعطياته. ويدرك الباحثون الاجتماعيون مظاهر أخرى متعددة تتداخل فيها كل من ذات البحث وموضوع البحث في البحوث الاجتماعية، الأمر الذى لا وجود له على هذا النحو فى بحوث الماديات والمخسوسات.

وهذا كله راجع إلى حقيقة واحدة أنه فى البحث الاجتماعى تجرى الأنشطة البحثية فى إطار إنسانى خالص يوحد بين كل من الباحث والمبحوث، وفى هذا الإطار يكون للمصالح والتحيزات والقيم والأخلاق والغايات مجال أكبر بكثير من مجالها فى البحوث المادية.

الأخلاق والشرعية

وبوسعنا أن نستعرض ما يعنيه الباحثون الاجتماعيون بأخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى من خلال استعراض مفهوم مصطلح الأخلاقيات، كما تبناه عديد من الأوراق المقدمة إلى ندوة أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى التى عقدها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى يونيو ١٩٨٥^(١).

فيذهب السيد يس إلى أن مناقشة الإشكاليات التى يثيرها موضوع أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى لا يمكن أن تتم بمعزل عن النموذج الأساسى Paradigm السائد، وعلاقة ذلك كله بالصراع السياسى والاجتماعى والاقتصادى، وما يعبر عنه من صراع أيديولوجى فى المجتمع^(٢). ويرصد الباحث النموذج السائد فى المجتمع الآن، باعتباره نموذج إعادة إنتاج الرأسمالية فى إطار من التعددية السياسية التى تسمح للتيارات السياسية المختلفة بقدر ما بالتعبير عن نفسها أيديولوجياً، وأن الصراع الأيديولوجى فى هذه المرحلة يدور بين التيار الرأسمالى والتيار الاشتراكى والتيار الإسلامى، ويرصد الباحث اختفاء صورة الوحدةانية العلمية لسيادة التعددية السياسية، الأمر الذى كان مفقداً فيما مضى، ومن هنا يرى

(١) انظر أعمال هذه الندوة ناهد صالح، رباب الحسينى، منيرة إسماعيل (تحرير)، ندوة أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى: ٤ - ٦ يونيو ١٩٨٥، القاهرة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، الطبعة الثالثة، القاهرة: ١٩٩٤.

(٢) السيد يس، مدخل لدراسة موضوع أخلاقيات البحث العلمى، الصراع الأيديولوجى، والنموذج الأساسى والاستراتيجية، المرجع السابق ص ١ وما بعدها.

الباحث أن استراتيجية جديدة للعلم الاجتماعي في بلادنا يجب أن تأخذ في الاعتبار حرية التفكير، والبحث العلمي، والتعددية السياسية، والدور الفعال الذي ينبغي أن يلعبه الباحث الاجتماعي باعتباره مثقفاً نقدياً في ترشيد حركة المجتمع من خلال بلورة القضايا الخلافية، وكشف عمليات تزييف الوعي، وتأجيل المشكلات الكبرى.

على أن رصد ظاهرة التعددية السياسية لدى أصحاب هذا الطرح وتأثيرها على البحث العلمي الاجتماعي لم يكن ليمنعهم أن تكون لهم رؤيتهم الخاصة فيما يجب أن يكون عليه التوجه القومي للبحث الاجتماعي، توجهاً يكون في خدمة مشروع قومي حضاري تكون سماته الأساسية كما يلي: التنمية المستقلة في مواجهة التنمية التابعة، الديمقراطية في مواجهة القهر، العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال الطبقي، الوحدة العربية في مواجهة التجزئة، الاستغلال الوطني في مواجهة التبعية بكل صورها، الأصالة الحضارية في مواجهة التغريب، النضال ضد الصهيونية ومواجهة التطبيع.

ورغم التسليم بأصالة الطرح السابق وجدته، فبقي تساؤلات كبرى منبثقة عنه لم يجب عنها، فهل من السهل دائماً التوفيق بين الإيمان بقيمة التعددية في البحوث الاجتماعية وبين تبني مشروع بحثي في خدمة المشروع القومي الحضاري؟ وبعبارة أخرى، ما موقفنا في ظل إيماننا بالتعددية السياسية وانعكاساتها على البحوث الاجتماعية من المشاريع البحثية التي تخدم أهدافاً مغايرة لما تعتقده مشروعاً قومياً حضارياً؟ وعلى سبيل المثال المشاريع البحثية التي تبرر للتبعية وللنضال وللإستغلال الطبقي وللتنجزة وللتنجزة وللتنجزة وللتنجزة وللتنجزة للصهيونية، هل سنعترف لهذه البحوث بحققها في الوجود في ظل إيماننا بالتعددية، مع ما لها من أضرار مدمرة للوطن؟ أم سنخلع عنها رداء العلم الاجتماعي ونعتبرها نوعاً من الثقافة الزائفة؟ أم سنعترف لها بصفة العلم الضار؟ أي بعبارة أخرى، ما موقفنا من قضية الشرعية في البحوث الاجتماعية؟

أجابت على هذا التساؤل الجوهري والهام ورقة رائدة قدمت إلى نفس الندوة تحت عنوان البحث الاجتماعي وقضيته الشرعية^(١). وإذ يرصد هذا الطرح غياب

أو حجب الوعي بقضية شرعية البحوث الاجتماعية في الفترة السابقة على نهاية الحرب العالمية الثانية، فإن الاهتمام بهذه القضية وما يصاحبها من الاهتمام بقضية أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي قد بدأ يتزايد منذ هذا الوقت، وصاحب ذلك ظهور وانتشار الدراسات حول الأبعاد الاجتماعية للبحوث الاجتماعية، أو مسيولوجية علم الاجتماع، لتكشف خطورة القضية المتمثلة في استخدام سلاح العلم الاجتماعي كسلاح عصري يضمن استمرار علاقات القوة التي تتمثل على المستوى العالمي في علاقات السيطرة من جانب الدول المتقدمة والدول الرأسمالية بالذات، وتتمثل في مستوى الدول النامية في علاقات السيطرة من جانب النظم العسكرية والنظم البوليسية بالتحديد.

أي أن قضية الشرعية في البحث العلمي الاجتماعي يقصد بها تحديداً موقف الباحث بنشاطه البحثي من السلطة: سواء أكانت سلطة أجنبية أم دولية تتمثل في دول رأسمالية كبرى تحاول إخضاع دول نامية صغرى باستخدام قناة البحث العلمي الاجتماعي، أو سلطة محلية في مجتمعات نامية تحاول فيها السلطة البوليسية أن تقهر مواطنيها باستخدام نفس القناة.

وقد نتج عن هذه الصياغة الهامة لمفهوم الشرعية أن كف هذا المفهوم عن أن يكون مقتصرأ على الإشارة على الأخلاق الذاتية للباحث، وكفاءته المهنية، وما يجب أن يتمتع به من أمانة ونزاهة فردية، ليرتفع إلى مستوى أعمق وأشمل، يتعلق بموقف الباحث الوطني الراض غاولة استغلاله كوسيلة لقهر وطنه لصالح مستغل أجنبي، أو لقهر مواطنيه لصالح قوى البطش الداخلي.

ويوجز هذا الطرح قضية الشرعية في البحث العلمي الاجتماعي بالإجابة على سؤال جوهوي هو: البحث العلمي الاجتماعي من أجل من؟ هل من أجل خدمة مصالح السلطة أو النخبة أو الطبقة الحاكمة؟ أم هو من أجل خدمة مصالح المجتمع بعامه، أو بالتحديد خدمة مصالح القطاعات العريضة فيه؟ ومن ثم تصبح القضية قضية تتعلق بحقوق المجتمع وحقوق المواطن، ويصبح محك الشرعية هو مدى مساهمة البحث الاجتماعي في الكشف عن الخلل في الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الذي يحول دون حصول المجتمع على حقوقه الاجتماعية: حقه في

التنمية، حقه فى العدالة الاجتماعية، حقه فى الديمقراطية، حقه فى الاستقلال وعدم التبعية^(١)، والجانب الآخر لقضية الشرعية عند أصحاب هذا الطرح هو الإجابة على سؤال مؤداه: «هل البحث الاجتماعى من أجل خدمة مصالح الدولة على حساب مصالح دولة أو دول أخرى، أم أنه من أجل تحقيق مصالح المجتمع الإنسانى؟»، ومن هذا المنطلق تأتى إدانة البحوث الاجتماعية التى تستغل للتدخل فى شئون دولة أخرى، أو التى توجه للحفاظ على استمرار علاقات السيادة والتبعية بين الدول، أو التى تستتبع مزيداً من حرمان الإنسان من حقوقه فى الدول النامية لحساب مزيد من استمتاع الإنسان بحقوقه فى الدول المتقدمة. وينتهى هذا الطرح إلى أن مجمل القول أن قضية الشرعية فى مجال البحث الاجتماعى هى قضية الالتزام بحقوق المجتمع وحقوق الإنسان، الالتزام بحقوق المجتمع يستلزم انطلاق البحث من أيديولوجية تنحاز إلى الطبقات والفئات العريضة فى المجتمع، والالتزام بحقوق الإنسان يستلزم التزام البحث الاجتماعى بكل ما من شأنه الحفاظ على كرامة الإنسان: ذاتيته، وخصوصيته.

ويبدو واضحاً من استعراض القسّمات الفكرية لهذا الاتجاه ومقارنتها بالقسّمات الفكرية للاتجاه الأول الذى عرضنا له فى بداية حديثنا أن كلا الاتجاهين يتبنى معايير واضحة محددة للصحة الأخلاقية للبحث العلمى الاجتماعى Moral Validity of Social Research. هذه المعايير تتمثل لدى أصحاب الاتجاه الأول فى انحياز الباحث لقيم الاستقلال والديموقراطية والعدل الاجتماعى والتنمية ضد قيم التبعية والاستبداد والاستغلال والتخلف، وتتمثل لدى أصحاب الاتجاه الثانى فى انحياز الباحث الاجتماعى لقيمة الالتزام بحقوق المجتمع وحقوق الإنسان ضد كل ما يمس هذه الحقوق أو ينتقص منها. ولا نرى فارقاً جوهرياً كبيراً بين كل من الصياغتين. ولكن السؤال: ماذا لو تنكر البحث العلمى الاجتماعى لهذه القيم الأخلاقية الكبرى؟ الاتجاه الأول يعبر صراحة عن إيمانه بالتعددية فى مجال البحوث الاجتماعية، وهو الأمر الذى يمكن فهمه على أن تنكر البحث العلمى الاجتماعى لهذه القيم الأخلاقية لا ينزع عنه وصف العلمية فى نظر أصحاب هذا

الاتجاه، وإن نزع عنه وصف الخلقية، أى أن الالتزام الخلقي عند أصحاب هذا التحليل ليس مكوناً داخلياً فى الطابع العلمى للعملية البحثية، وإنما هو حكم قيمى خارجى عنها لا شأن له بالصفة العلمية المنهجية للبحث، طالما التزم هذا البحث بالمعايير المنهجية الصارمة.

ويقتررب من ذلك أيضاً أصحاب الاتجاه الثانى عندما يتحدثون عن المسؤولية الاجتماعية للباحث الاجتماعى. فالقضية عندهم ليست قضية افتقار إلى موانيق أخلاقية أو قضية ترشيد لسلوك الباحث أو قضية محاسبة اجتماعية، وإنما القضية هى قضية وعى بالمسؤولية الاجتماعية من جهة، وإتاحة الضمانات والحصانات التى تكفل القيام بهذه المسؤولية من جهة أخرى.

وهذا قول حق، وهو وحده الذى يوفق بين الإقرار بالتعددية السياسية فى البحث العلمى الاجتماعى وبين الإقرار - أيضاً - بعدد من الضوابط الأخلاقية على هذه التعددية، بما يكفل عدم استخدام هذه التعددية ذريعة للإضرار بالوطن أو بالمواطنين، ضوابط ليست ذات طابع قانونى يصادر حرية الباحث فى مناخ الليبرالية البحثية، ولكنها ذات طابع أخلاقى يعمل على استنهاض الرأى العام العلمى لاستشعار المسؤولية الاجتماعية فى النشاط البحثى من أجل أن يكون ملتزماً بعدد من المعايير الخلقية.

ومع ذلك، ولما كانت المعايير الضابطة للنشاط البحثى مجرد معايير خلقية، فهى إذن نسبية متغيرة بتغير المصالح التى تعبر عنها القاعدة الخلقية، فإن لنا أن نتوقع الافتقار إلى اتفاق عام على الضوابط الأخلاقية المقترحة من أصحاب الاتجاهين السابقين كضوابط حاكمة لشرعية البحوث الاجتماعية. فالمسألة ليست خلافاً على حقائق يمكن التأكد من وجودها من عدمه، وإنما تتعلق بمعايير وتفضيلات اجتماعية تختلف من شخص إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، باختلاف المصالح والأيدولوجيات والغايات والبراءث.

الضوابط الأخلاقية والمؤسسات البحثية الخاصة

دعونا إذن نرجع بالمسألة إلى أصولها حتى نتيقن من طبيعة الأرض التى نقف عليها. ولعلنا نتفق أن قضية أخلاقيات البحوث الاجتماعية لم تكن مطروحة

بالخارج بنفس المستوى قبل السبعينيات من هذا القرن فى مجتمعاتنا. وكانت أقصى ما تشير إليه مسألة أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى التزام الباحث بمجموعة من الضوابط المنهجية التى تكفل له الموضوعية والصدق فى نتائج بحثه. وإنما اكتسبت القضية طابعها المعاصر لسببين: الأول هو انتهاء ظاهرة الاحتكار الحكومى للبحوث الاجتماعية، حيث كانت تقوم عليها - فيما مضى - مراكز بحثية حكومية ذات تراث وتقاليد ملتزمة بحكم موقعها الوطنى بأخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى بالمعنى السابق الحديث عنه. والسبب الثانى هو استفحال ظاهرة التمويل الأجنبى للبحوث الاجتماعية، خاصة تلك التى يقوم بها أفراد أو مؤسسات بحثية خاصة، وفى مجالات محددة من مجالات البحث الاجتماعى، مما يثير كثيراً من التساؤلات ولا نقول الشبهات.

وفى دراسة أجريت عام ١٩٩٤ عن أجهزة البحث الاجتماعى فى مصر^(١)، رصد عزت حجازى «وجود نسبة غير صغيرة تبلغ ٢٢٪ من أجهزة البحث المصرية - غير الحكومية - وهى تلك التى يملكها ويديرها أفراد أو جماعات أو مؤسسات خاصة، وهذه ظاهرة لم تكن موجودة حين ظهر البحث الاجتماعى فى مصر، ولكنها نشأت من مدة، وتنمو بمعدلات عالية ابتداء من الثمانينيات. هذا بالإضافة إلى وجود نسبة أقل من ١١,٨٪ من أجهزة البحث الأجنبية فى مصر تشغل بالبحث العلمى الاجتماعى. ويرصد الباحث فى هذا الصدد ما يسميه بظاهرة «الاختراق الأجنبى لمصر، بل وانكشاف الواقع الاجتماعى المصرى للدارس الأجنبى». وبعد أن يرصد البحث ظاهرة تنامي مصادر التمويل الأجنبى بالتوازي مع نمو المؤسسات البحثية غير الحكومية يثير مجموعة من التساؤلات والتخوفات المشروعة التى لا تملك إلا أن نشاركه فيها. فما التوجهات التى تحكم أجهزة البحث؟ وهل ثمة اتفاق صريح أو ضمنى على عناصر استراتيجية عامة للبحث العلمى الاجتماعى؟ وهل ثمة ضمانات وضوابط تكفى لأن تسيّر حركة البحث الاجتماعى حيث تلتزم بالمعايير المهنية المعتمدة وتفيد فى تحقيق الأهداف القومية؟

(١) عزت حجازى، أجهزة البحث الاجتماعى فى مصر، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الحادى والثلاثون، العدد الثانى، مايو ١٩٩٤، ص ١ وما بعدها.

وإلى أين تذهب المعلومات التي تنتج من جهود أجهزة البحث الاجتماعي المختلفة، سواء ما كان منها مصرياً وعربياً وأجنبياً؟ وهل تتاح هذه المعلومات للفئات والجهات التي يمكن أن تفيد منها؟ وهل تصل إلى جهات يمكن أن تستخدمها في الإضرار بالأمن القومي أو مصالح مشروعة لقوى اجتماعية معينة في مصر؟^(١).

وهذه كلها أسئلة على درجة بالغة من الخطورة تثيرها ظاهرة انتشار المراكز البحثية الخاصة، وارتفاع معدلات التمويل الأجنبي، في غياب أى مفهوم واضح عن أخلاقيات البحث أو الآليات التي تكفل إلزامية هذه الضوابط الأخلاقية.

البحث في حقوق الإنسان: المخاطر والمحاذير

ونضيف إلى ذلك أن بعض معايير الشرعية التي اقترحها كل من ناهد صالح والسيد يس في كتاباتهما قد لا تصلح كثيراً للإجابة على تساؤلات عزت حجازى أو طمأنة مخوفاته وتخوفاتنا معه. ونقصد بهذا معيار التزام البحث العلمى الاجتماعى بقيم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، فمن الملاحظ فى السنوات الخمس الأخيرة انتشار المراكز البحثية الخاصة التى تعنى أساساً بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، فأصبح لا يكاد يمر عام أو بضع عام إلا ويخرج علينا نبت جديد من هذه المراكز الخاصة. هذه المؤسسات البحثية قد التزمت بالمعايير الشرعية التى تعرضنا لها آنفاً، وهى معايير الالتزام بالديموقراطية وحقوق الإنسان ومناهضة الاستبداد والتعصب والديكتاتورية، ولكن خلف هذا الالتزام تقف محاذير ومخاطر جمة أخطر بكثير من تلك التى أثارها عزت حجازى فى دراسته عن أجهزة البحث الاجتماعى فى مصر، ومرجع هذه المحاذير والمخاطر حقيقة واحدة، وهى أن مسألة حقوق الإنسان أصبحت فى ظل النظام العالمى أحادى القطب ذريعة تركز إليها الدول الكبرى للتدخل فى الشؤون الداخلية للدول النامية، ولحاولة قهر إرادتها السياسية لأسباب سياسية لا دخل لحقوق الإنسان بها. وقد ارتفع الحديث واضعاً فى مؤتمر الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بفيينا عام ١٩٩٣ حول سقوط مبدأ السيادة الوطنية فيما يختص بقضايا حقوق الإنسان. أى أنه يراد للتدخل الدولى فى شئون الدول الأخرى أن يكون أمراً مشروعاً إذا تعلق

بحماية حقوق الإنسان داخل هذه الدولة. فإذا رصدنا ظواهر الانتقائية والازدواجية في تعامل الدول الكبرى مع قضايا حقوق الإنسان في مختلف أرجاء العالم، حتى أصبحت هذه الانتقائية والازدواجية سمة لما يسمى بالنظام العالمي الجديد، وإذا رصدنا حقيقة كيف تستخدم ورقة حقوق الإنسان كمحدد لمنح أو منع المعونات الأجنبية للدول النامية، وكيف تستخدم هذه المعونات كوسيلة لتطويع سياسات الدول النامية لتسير في فلك سياسات الدول الكبرى، لأدركنا أن جانباً من اهتمام دول الغرب بمسألة حقوق الإنسان في مجتمعات الجنوب لا يمكن فهمه إلا في ضوء العلاقات التابعة وغير المتكافئة السائدة، والتي يراد لها أن تستمر في السيادة بين الشمال والجنوب. وهذا هو الذي يفسر عند البعض تلك الأموال المنهجرة من دول الغرب على مراكز البحوث والدراسات المهتمة بحقوق الإنسان في العالم الثالث (يقدر البعض أن حجم هذه المنح ارتفع من ٨٠ مليون دولار في الثمانينيات إلى ٨ مليارات دولار في أوائل التسعينيات). وبإطلاقة سريعة على المراكز البحثية المعنية بحقوق الإنسان في مجتمعنا، نجد أن أغلبها مراكز تفتقر إلى الطابع المؤسسي، يقوم عليها أفراد بذواتهم، تاريخهم السياسي أكثر ظهوراً من خبرتهم العملية، ويفتقرون إلى المعلومات الأساسية حول مناهج البحث العلمي وإشكالياته فضلاً عن أخلاقياته، يعتمدون أساساً في نشاطهم البحثي على منح التمويل الأجنبي. وفي ظل هذا الواقع تزايدت المغريات لحفز المشقفين لإنشاء المراكز البحثية الخاصة لحقوق الإنسان، في ظل واقع غلبت فيه اعتبارات التجارة والتربح على اعتبارات البحث لوجه العلم والمجتمع، وتلك مسألة أخرى لها مقام آخر.

وإنما ما يهمنا في هذا السياق هو إظهار حقيقة أن الالتزام الشكلي بمعايير الشرعية قد يكون التزاماً مضللاً، فرغم أن هذه المراكز الخاصة تبني أنبل أهداف البحث العلمي الاجتماعي (الديموقراطية وحقوق الإنسان) إلا أن تركيزها على قضايا بعينها أمر يثير الريبة والشك المشروع. من ذلك تركيز بعض هذه المراكز وإلحاحها على قضايا الحريات الدينية وحقوق الأقلية في تناغم مثير للدهشة، مع اهتمامات قطاع من المنظمات الغربية لحقوق الإنسان والمراكز البحثية الغربية المهتمة بشؤون مجتمعات الشرق الأوسط، ومع أننا لا نضع قيوداً أو محظورات

على الأنشطة البحثية في مجال حقوق الإنسان، إلا أنه من المسلم به أن مجرد إثارة هذه القضايا على بساط البحث، أو في إطار الندوات والحلقات النقاشية، كفيلاً بإحداث مجموعة من التداعيات غير المنظورة وغير المحسوبة التي يمكن أن تصب في خانة ما يسمى بالفتنة الطائفية أو التفكك الاجتماعي، هذا كله إذا سلمنا بالبراءة المطلقة، وسلامة نية القائمين على هذه البحوث.

حالة نموذجية

وقد كانت دعوة أحد المراكز البحثية الخاصة إلى عقد مؤتمر عن «حقوق أقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط» حالة نموذجية، تمثل الشرعية الأخلاقية للبحث العلمي الاجتماعي، وقفز المراكز البحثية الخاصة على هذه الإشكالية التزاماً منها بأهداف غير معروفة على وجه التحديد لجمهرة المثقفين المصريين، ووفاء منها لالتزاماتها بمقتضى عقود التمويل الأجنبي.

لقد أثارت الدعوة لعقد هذا المؤتمر ثائرة قطاعات عريضة من المثقفين، ليس فقط من بين المشتغلين بالبحوث الاجتماعية، ولكن من كل من يعينهم أمر الوطن ومستقبله. وثار نقاش حاد وخصب في نفس الوقت تعرض في مجمله لقضية أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي. وتحت هذا العنوان الكبير أثير العديد من المناوئين الفرعية، مثل قضية التعددية، وحرية البحث الأكاديمي، ومراكز البحوث الخاصة ومدى التزامها بالأهداف الوطنية، وقضية التمويل الأجنبي للبحوث الاجتماعية، وغير ذلك من القضايا الساخنة^(١).

ووصل انزعاج شريحة عريضة من المثقفين الوطنيين مداه لما اعتبروه من أن خطاب الأقليات هو من قبيل خطابات التفكيك الاجتماعي. فالحديث إذن لم يكن يتعلق بمنهج البحث الاجتماعي وأدواته، إنما يتعلق بأهدافه ومرامييه الاجتماعية. وقد عبر هذا الانزعاج عن نفسه في الصياغة التالية التي وردت على لسان أحد المفكرين: ... «فلعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن خطاب الأقليات هو خطاب تفكيكي في

(١) بلغ عدد المقالات التي شارك كاتبوها بالرأي حول هذا الموضوع أكثر من ٢٠٠ مقال في الصحف المصرية والعربية.

جوهره يختص به الغرب ويزكيه لأسباب مفهومة، بل إنه يعمل عليه في صياغة خرائطه التي يرسمها للمنطقة العربية وما يسمى بالشرق الأوسط منذ الحرب العالمية الثانية... ونحن نشك كثيراً في موقف الغرب من تلك القراءة التفكيكية نغمعاتنا لسبب جوهرى أنه يخص بها العالم الثالث وحده، وبالذات العالم العربى والإسلامى، فالولايات المتحدة حافلة بالتمييزات العرقية والدينية، وهذه التمييزات موجودة في عدة دول أوربية مثل بلجيكا وسويسرا، ومع ذلك فلا يجرؤ مخلوق على الحديث عن «أقليات» في تلك الدول، وإذا أثار أحد الموضوع من هذه الزاوية فإنه قد يتعرض للمساءلة القانونية^(١).

وفي إطار هذا الانزعاج الثقافي العام تردد الحديث عن أولويات البحث وذلك بمناسبة تقييم الندوات والمؤتمرات وحلقات النقاش التي تعقد هذه الأيام بكثرة. ولاحظ البعض أن «أهم مأخذ على هذا النشاط يتعلق بأولويات البحث العلمى فى وطن يعانى من مجموعة من الأزمات على مستويات مختلفة من الأهمية»^(٢).

وفي مقابل هذا الانزعاج متفاوت الدرجات، والذي يتعلق بأخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى فى مصر، اعتبر البعض أن القائمين بضرورة التزام البحث العلمى الاجتماعى بضوابط الشرعية الأخلاقية هم من الغارقين فى السلفيات الرومانسية الجامدة، أما الآخرون فهم ينتمون إلى «مدرسة تؤمن بالمواجهة العلمية الموضوعية لمشكلات الواقع العربى وتحدياته المستقبلية»^(٣).

وهكذا استقر وضع مسألة أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى فى الحوار العربى المعاصر: التعددية فى مواجهة الشرعية الأخلاقية، والحريات الأكاديمية فى مواجهة الالتزام الاجتماعى، والانفتاح على العالم فى مواجهة الانغلاق على الذات. وأصبح المنادون بضوابط الشرعية الأخلاقية للبحث العلمى الاجتماعى

(١) فهمى هويدى، الأقليات وخطاب التفكيك، نشر فى جريدة الأهرام، وأعيد نشره فى نشرة «المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى»، السنة الثالثة، العدد ٢٠ يونيو ١٩٩٤، ص ٥٢ وما بعدها.

(٢) إسماعيل صبرى عبد الله، الأهالى ١٨ / ٥ / ١٩٩٤.

(٣) سعد الدين إبراهيم، رؤية من ليماسول، مدرستان فى الفكر العربى المعاصر «المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى»، سابق الإشارة، ص ٤ - ٥.

متهمين بالسفلية والشمولية والتنكر لروح العصر وقيم التعددية وحقوق الإنسان .
فى حين يتهم الآخرون بالعمالة للغرب ، والإضرار بمصالح الوطن والمواطن ،
واستخدام النشاط البحثى وقويله الأجنبى كوسيلة للتربح على حساب القيم
الوطنية الكبرى .

ما العمل ؟

والآن كيف يمكن حل هذه الإشكالية الكبرى ، إشكالية التوفيق بين التعددية
والشرعية كأطر حاكمة لأخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى . إن قيمة التعددية
تنكر علينا أن نصادر حرية الآخرين فى البحث (نشاطاً وموضوعاً ونتائجاً) ، كما
أن قيمة الشرعية تدفعنا إلى ضرورة الانحياز للالتزام الاجتماعى والوطنى فى
البحوث الاجتماعية ، واقنعنا هو أن هذه الإشكالية يجب ألا تحل بأساليب تقوم
على استعداد الدولة أو استدعاء القانون ، وإنما بأساليب تعتمد على استنهاض
الرأى العام العلمى وضمير الباحثين الاجتماعيين .

ولا نظن أن قوة الرأى العام أو الضمير الاجتماعى بالأمر الهينة ، سواء فى
تأثيرها أو فى التبعات الثقالة التى تلقىها على الباحثين الوطنيين ومؤسسات
البحث الوطنية ، فتأثيرها يفوق تأثير القانون ، وتبعاتها تفوق تبعات أجهزة تطبيق
القانون .

فالمشكلة أساساً هى مشكلة أخلاقية وليست قانونية ، ومن هنا فإن معالجتها
لا بد أن تكون فى إطار الأخلاق وآليات إعمالها ، لا فى إطار القانون وآليات إعماله .
ومن هنا يصبح السؤال هو : كيف السبيل لخلق رأى عام علمى مؤثر يردع
محاولات انتهاك أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى ؟

وفى هذا المجال لا بد وأن نتوجه بأنظارنا مع كل الباحثين الوطنيين صوب المركز
القومى للبحوث الاجتماعية والجنتائية نطلب منه دوراً مؤثراً وملموساً . فالمركز من
ناحية هو أقدم مؤسسات البحث العلمى الاجتماعى فى مصر بل وفى المنطقة
العربية بأسرها ، وهو بهذه الصفة قد توافرت له - عبر أكثر من أربعين عاماً من
حياته - مجموعة من الخبرات والتقاليد البحثية التى تؤهله بحق لكى يكون ضمير
عملية البحث العلمى الاجتماعى فى الوطن ، يصوغ لها ضوابطها الأخلاقية ،

ويقرع أجراس التنبيه والإنذار إذا حاد البعض عن هذه الضوابط .

أى أن دور المركز لايد أن يتطور، وأن يفارق مرحلة اتسمت باحتكاره للبحث العلمى الاجتماعى إلى مرحلة تتسم بالتعددية وليبرالية النشاط البحثى بكل ما يعمل فيها من متغيرات . والمطلوب من المركز -تحديداً- أن يكون عينا يقظة على كل النشاط البحثى الاجتماعى الذى يجرى على أرض الوطن ، وهو هنا عين الباحث لا عين الرقابة الإدارية ، فيقوم بصفة دورية بمقعد الندوات والحلقات النقاشية لتقييم هذه البحوث من حيث أهدافها ومناهجها ومدى التزامها بالأخلاقيات البحثية . إن الدور الذى قنع به المركز فى المرحلة الماضية - دور الراهب فى صومعته المغلقة - لم يعد يكفى فى مجتمعنا اليوم بكل متغيراته . إذا إن مزيداً من الخطو والإيجابية والتعامل النقدى مع عطاء الآخرين فى سبيل بلورة رأى عام قوى ومؤثر وقادر على وضع الضوابط الأخلاقية موضع التنفيذ ، بات أمراً لا يحتمل التأجيل .

ومن ناحية أخرى ، وفى مواجهة هذه الفوضى البحثية المنتشرة فى مجال حقوق الإنسان ، بات على المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية أن يكون له موقع قدم راسخة فى هذا الحقل . فقضية حقوق الإنسان - كما هو معلوم - ليست مجرد معايير دولية وانتهاكات واقعية وإدانة لهذه الانتهاكات ، بل هى فى المقام الأول ظاهرة عالمية ومحلية لها أبعادها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بل والأمنية . وظاهرة بهذا التعقيد تتطلب جهداً مؤسسياً جاداً يلقي تبعات على المركز بإنشاء وحدة متخصصة لدراسات حقوق الإنسان ، يقع على عاتقها ضمن ما يقع وضع الضوابط الأخلاقية للبحث العلمى الاجتماعى فى هذا المجال .

الإسلام وحرية العقيدة

الشيخ
الشيخ
الشيخ



«ملاحظات أولية»

مسألة الإسلام وحرية العقيدة من

المسائل التي ذاعت فيها البحوث والكتابات وكثر فيها الكلام والجدل من

العلماء والخطباء والوعاظ على حد سواء، فمن قائل إن الإسلام ينتصر لحرية

العقيدة ويستشهد بالعديد من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية وممارسات

التاريخ الإسلامي، ومن قائل إن الإسلام لا مجال فيه لحرية الاعتقاد ويسوق ما

يراه من براهين وحجج للتدليل على رأيه الفاسد. ومن قائل إن موقف الإسلام

وسط بين هذين النقيضين، فحرية الاعتقاد

عنده مرهونة بضوابط ومحاطة بقيود لصالح

الدين وجماعة المتدينين.

هذا الموقف الوسطى الأخير هو أكثر المواقف إغراء للباحثين وخاصة هؤلاء الذين يبحثون عن السلامة في بحر لجى لا يأمن الخائن فيه من الغرق أو من مصارعة حيتان الفكر والثقافة، فلا بأس من إشار السلامة بالوقوف في جزيرة الوسط. ولكن هذا لا يعنى أنه بالضرورة هو الموقف الصحيح الذى يمحيط اللثام عن إشكالية فكرية لعلها كانت إحدى العلامات الكبرى فى الصراع الفكرى طوال التاريخ العقلى المرتبط بالإسلام.

فلا مندوحة، وفاء للدين والعلم والحقيقة معاً، أن نأخذ الأمور بالجدية اللازمة فى مجتمع العقلاء بعيداً عن منطق الوعظ والإرشاد والخطابة ونداءات الهداية، وبعيداً أيضاً عن منطق الهجوم والافتراء وتجاهل نسبية الأفكار والمبادئ والنظم فى سياق التاريخ، فهل نحن مقدمون؟

وضع المسألة، ضبط المفاهيم

علينا أن نحدد أولاً ماذا نقصد باصطلاح «حرية العقيدة». وهناك معنى شائع ومتداول في الفقه الدولي والدستوري لمعنى حرية العقيدة يكاد يكون مرادفاً لحرية الإيمان الدينى. نجد هذا المعنى واضحاً في إعلان الأمم المتحدة لمناهضة التعصب. فهو يعرف التعصب - وأحد مظاهره التعصب الدينى - تعريفاً سلبياً باعتباره نقيض التسامح الدينى ونقيض الإقرار بالحرية الدينية، والحرية الدينية فى مفهوم إعلان الأمم المتحدة هى حق الشخص فى اعتناق الدين الذى يعتقد صحته وفى تغيير هذا الاعتقاد إلى اعتقاد آخر، وحقه أيضاً فى ألا يكون له دين، هذا بالإضافة إلى حق المتدينين فى الإعلان عن عقائدهم الدينية وممارسة عباداتها وشعائرها دون قيود، اللهم إلا تلك القيود الضرورية لنظام الجماعة المقبولة فى المجتمع الديمقراطى الحر. وهكذا يجمع إعلان الأمم المتحدة مفاهيم حرية الاعتقاد الدينى وحرية التعبير الدينى وحرية العبادة الدينية فى مفهوم واحد هو مفهوم الحرية الدينية وواجب مناهضة التعصب. ويبدو أن هذا الطرح الدولى لمفهوم الحرية الدينية هو الأقرب

إلى الاعتبارات العملية رغم التحفظات النظرية التي ترد عليه لأنه من الصعب عملاً الفصل بين حرية العقيدة الدينية من ناحية وحرية الإعلان عنها وممارسة شعائرها من ناحية ثانية .

أما المفهوم الدستوري المعاصر ، فيتمثل في النص على حماية الرأي والفكر والمعتقد والتعبير بقيود أهمها عدم مخالفة النظام العام والآداب . وقد قيدت بعض أحكام القضاء المصرى الحماية القانونية لحرية المعتقد بأن يكون ذلك فى إطار ضوابط الشريعة الإسلامية .

وليس هدفنا الدخول فى تفاصيل فقهية حول المعنى القانونى لحرية المعتقد وضوابطها القانونية . ولكننا نتوقف هنا عند مسألة نحسبها هامة من الوجهة الأصولية ، وهى الفارق بين حرية العقيدة الدينية وحرية الفكر . . ويبدو لنا من تأمل المسألة أن حرية الفكر أعم وأشمل من حرية العقيدة الدينية ، فكل عقيدة دينية فكر والعكس غير صحيح . أى أن هناك جوانب من الفكر الإنسانى خارج إطار العقيدة الدينية وبالتالي لا تنطبق عليه ضوابط الحرية الدينية لدى القائلين بهذه الضوابط . ومع ذلك فإن هذا الفارق نفسه سرعان ما يتلاشى وتنهار الحواجز بين العقيدة والفكر لدى القائلين بشمولية العقيدة الدينية وهيمنتها على كل تفاصيل دروب النشاط العقلى للإنسان بل وسلوكه ، بحيث يصبح كل فكر لدى هؤلاء هو بالضرورة خاضع لمقاييس الصحة والخطأ ، بل والإيمان والكفر المتضمنة فى العقيدة الدينية . والشواهد فى التاريخ الدينى كثيرة ، نجدها فى محاكمات الزنادقة وفى محاكم التفتيش على السواء . وبعبارة أوضح أن اقتصار دائرة العقيدة الدينية على مجال الألوهية والعلاقة بين العبد وربّه أياً كانت القيود التى تفرضها هذه العقيدة على الحرية الدينية لمعتقيها من شأنه أن يفتح مجالات الحرية فى دوائر الفكر الإنسانى التى لا تقترب من دائرة الدين . وعلى العكس ، فإن هيمنة العقيدة الدينية على المجالات (الدنيوية) للفكر من شأنها أن تخضع الفكر الإنسانى بأكمله أبداً كانت دائرة نشاطه لمقولة الحلال والحرام فيصبح كل ما يفكر فيه الإنسان أو ما يمكن أن يفكر فيه هو من قبيل المعتقد الدينى بشكل مباشر أو أقل مباشرة . ومن المهم هنا أن نشبت أنه فى أوقات الازدهار العقلى للمجتمعات الإنسانية ، بما فيها المجتمعات الإسلامية فى العصرين الأموى والعباسى حدث فصل واضح بين مجال

العقيدة الدينية التي لا يتسامح المجتمع (على درجات متفاوتة) في الزيغ عنها وبين مجالات الفكر الأخرى في الفلسفة وعلوم المادة والعمران البشرى والفلك التي شهدت ممارستها أقصى درجات الحرية، أما في الفترات التي ينزع فيها المجتمع نحو تدين الفكر قاطبة فقد كان ذلك إيذاناً بغلق نوافذ الفكر واعتقاله في سجون يحرسها الساسة المتدينون أو رجال الدين المسيسون.

اصطلاح آخر لابد من ضبطه عند الحديث عن موقف الإسلام من حرية العقيدة وهو المقصود تحديداً: بـ«الإسلام» وبطبيعة الحال نحن لا نبحث عن تعريف ديني لمعنى الإسلام فكلنا نعرف أنه «ما وقر في القلب وصدقه العمل»، وأن «المسلم من سلم الناس من لسانه ويده»، وأن «أركان الإسلام خمس» وأن «الإسلام غير الإيمان» «قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» (الآية)، ولكننا نرغب في تدقيق المعاني المختلفة التي يعنيها الباحثون عندما يتحدثون عن «الإسلام» في سياق حديثهم عن الإسلام وحرية المعتقد. هذا التدقيق لمعنى المصطلح من شأنه أن يرفع كثيراً من صور التناقض والاضطراب التي نلاحظها في الكتابات المتعلقة بهذا الموضوع.

فعندما يريد البعض أن يتحدث عن الحرية الدينية المكفولة في أكمل صورها فإنه يستشهد بالعديد من آيات القرآن الكريم الذي انحاز انحيازاً كاملاً نحو تأكيد الحرية الدينية وحث على إعمال الفكر. وعندما يريد البعض أن يثبت وجوب قتل المرتدين ومصادرة أموالهم وتفريقهم عن أزواجهم، فإنه يسوق بعض أحاديث الآحاد المنسوبة إلى النبي ﷺ ويستشهد ببعض ممارسات الصحابة. ولن يعدم الباحث أمثلة عديدة على محاربة خلفاء المسلمين لظواهر الردة والزندقة، كما لن يعدم الباحث أيضاً في ذات التاريخ الإسلامي عن رصد العديد من صور التسامح الديني وحرية الرأي والمعتقد والفكر.

ولهذا فمن أجل ضبط الأمور ورفع الاضطراب البحثي لابد عندما نتحدث عن موقف الإسلام من حرية العقيدة أن نبين أولاً ماذا نقصد بحرية العقيدة: هل هي حرية التدين فقط وما يرتبط بها من حرية الشعائر، أم هي حرية الرأي والفكر عموماً؟ وأن نحدد مرجعيتنا الإسلامية التي نستند إليها، هل هي القرآن الكريم -

وله المرجعية الأعلى في كل ما يخص أمور المسلمين، أم هي السنة النبوية الصحيحة، أم هي السنة النبوية الصحيحة المتواترة والسنة الضعيفة والمرسلة معاً، أم هي ممارسات التاريخ الإسلامي المتعلقة بحرية الاعتقاد والفكر؟ ولنا على كل ذلك ملاحظات سريعة.

«القرآن الكريم» دستور الحرية

إن جميع آيات القرآن الكريم التي تعرضت لمسألة حرية الدين والاعتقاد قد انحازت إلى صف الحرية الإنسانية على طول الخط في صياغات محكمة لا تحتمل لبساً أو تأويلًا. يقول القرآن في وضوح كامل «لا إكراه في الدين» (البقرة ٢٥٦). ويعترف القرآن بالتعددية الدينية بقوله «لكم دينكم ولي دين» (الكافرون ٦). وفي إطار هذه التعددية والإقرار بمشروعيتها يكفل القرآن حرية المناقشة الدينية، لأن الاعتقاد يتحقق بالافتناع العقلي لا بالقهر والتهديد، يقول تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» (النحل ١٢٥). ثم بعد ذلك فإن الإنسان هو الذي يقرر بعقله حراً مختاراً الإيمان أو الكفر، والجزاء على ذلك ليس جزاءً دنيوياً بالقتل أو الزجر أو العقاب، بل هو جزاء أخروي يوم الحساب، يقول تعالى: «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، ثم يتبع ذلك بالحديث عن الجزاء قائلاً: «إنا أعددنا للكافرين نارا أحاط بهم سرادقها». وبين القرآن الكريم حكم الردة عن الإسلام بنص صريح خلا من أى حديث عن العقاب الدنيوي لأن مسائل الإيمان والعقيدة والزيف عنهما هي من المسائل الباطنية حسابها عند الله وحده، يقول تعالى: «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً»، ويقول تعالى: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين».

ومكانة الرسول ﷺ كما يحددها القرآن ليست هي مكانة المسيطر الجبار، بل هي مكانة مبلغ الرسالة الإيمانية إلى عقول البشر الذين عليهم وحدهم تقع مسؤولية الإيمان والكفر يسألون عنها يوم القيامة: «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إليكم إله واحد، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً» (الكهف)، وقوله تعالى: «فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً، إن عليك إلا البلاغ» (الشورى) وقوله: قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

فإن تولوا فإنما عليه ما حُمِّلَ وعليكم ما حُمِّلْتُمْ وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين» (النور)، وقوله مخاطباً الرسول: «وما أنت عليهم بجبار» (سورة ق)، وقوله أيضاً: «لست عليهم بمسيطر» (الغاشية).

والحرية كما أكدها القرآن الكريم في كل نصوصه هي لازمة العقل لأن الاختيار بين الإيمان والكفر رهين تدبر كل منهما، فلم تقم دعوة النبي على قدرته على القيام بالخوارق بل قامت على مخاطبة العقل والاحتكام له وحده. «قل لا أملك نفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله»، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون» (الأعراف)، «قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك، إن أتبع إلا ما يوحى إلي»، «قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تفكرون» (الأنعام).

يعلق عباس محمود العقاد على هذا المنهج العقلى للقرآن وصلة ذلك بتأكيد الحرية فيقول: بهذه الفكرة الرشيدة عن النبوة يفرق الإسلام بين طريقتين شاسعتين في تاريخ الأديان، طريقة موهلة في القدم تنحدر إلى مهد النبوات الوثنية حيث تشتبك العبادة بالسحر والكهانة.... وطريق تليها موهلة في المستقبل يفتحها صاحب النبوة فيعلن أنه يفند السحر والكهانة ويزرى بقدامة الجنون أو جنون القداسة ويروض بصيرة الإنسان على قبول الهداية^(١).

أما عن حرية الفكر والنظر والتدبر وإعمال العقل فهي بصريح نصوص القرآن الكريم ليست مجرد رخصة للمسلم بل واجب عليه مأموره والآيات القرآنية الدالة على ذلك تفوق الحصر.. «قل انظروا ماذا فى السموات والأرض» (يونس)، «قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق» (العنكبوت)، «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ» (الأعراف)، «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (فصلت)، «كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون» (البقرة)، «كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون» (الروم). والعديد العديد من الآيات الأخرى فى القرآن الكريم التى تأمر بإعمال النظر والفكر والعقل توصلنا إلى الإيمان بحقيقة الرسالة، والإيمان الذى يستند إلى أسس

(١) عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، دار القلم، ١٩٦٢ ص ٦٠.

راسخة من ممارسة حرية النظر وإعمال الفكر هو الإيمان الثابت الدعائم: «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون» (الزمر)، «الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا» (آل عمران).

فالموقف القرآني من الحرية الدينية هو موقف منحاز لهذه الحرية على طول الخط: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، هذا الانحياز القرآني للحرية مرتبط تماماً بالانحياز للعقل، فالعقل هو طريق الإيمان، ولا مكان للخرافة والخرافات في حث الإنسان على قبول دعوة الإسلام، بل الفكر والعقل والنظر في إطار ممارسة الحرية الإنسانية.

«فقه الحرية»

والفقهاء الذين اعتمدوا المنهج القرآني وحده في مسألة الحرية الدينية، وقفوا في صف الحرية الدينية على طول الخط. حقيقة أننا لن نجد مثل هذا الموقف لدى أغلب ممثلي الفقه القديم لأسباب سنعرضها حالاً، وإنما نسوق الآن نموذجاً لفقه الحرية المعاصر ما كتبه الشيخ محمد عبده، يقول الإمام الشيخ في كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية»: «من أصول الأحكام في الإسلام البعد عن التكفير... فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر»، ويتحدث الإمام الشيخ عن العلاقة بين العقل والنص وهذه العلاقة كما هو معلوم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة حرية العقيدة، إذ أنها تحدد المجال المسموح به لحرية العقل في حدود النص الشرعي، إذ كلما ضاق المجال سهل اتهام العقلاء بالكفر والعكس صحيح، يقول الإمام الشيخ «أسرع إليك بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم فيه قبل أن أنتقل إلى غيره، اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالمعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله في علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل»^(١).

(١) الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٥٦.

مثال آخر من فقه الحرية لدى الفقهاء المعاصرين نجده فى كتابات فضيلة الشيخ نديم الجسر^(١)، يقول فضيلة الشيخ الجسر متحدثاً عن مشكلة الإيمان والإلحاد: «ما من شريعة استطاعت أن تجد لهذه المشكلة حلاً صحيحاً جذرياً يتلاءم مع الحرية الشخصية ومع خير المجتمع كشرعية الإسلام الذى يقول فى سورة البقرة «لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي»، ويقول فى سورة يونس «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»، ثم يتعرض فضيلة الشيخ لرأيه فى مسألة الإلحاد فيتابع قائلاً: «أما الإلحاد المطلق بوجود الله فتختلف نظرة الإسلام إليه ويختلف حكمه بين إلحاد يبقى فى التفكير العقلى والنقاش الجدلى الخافت الهدأى الذى يراود منه البحث عن الحق عن طريق العقل، وبين إلحاد يتعمد صاحبه - بسوء نية - نشر الإلحاد والتبشير به بالخطابة والكتابة والنشر تبشيراً صارخاً. فإذا اقتصر الأمر على كونه تفكيراً بريئاً من سوء النية ونقاشاً علمياً محضاً فإن حرية الإنسان عند هذا القدر لا تكون محدودة بأى قيد...».

ويلاحظ أن أصحاب هذا الفقه لم يشيروا إلى مسألة حد الردة من قريب أو بعيد بل تجنبوها قدر استطاعتهم، وكل همهم إشاعة مناخ من الحرية والعقلانية والتسامح فى المجتمع الإسلامى استناداً إلى النصوص الصريحة فى القرآن الكريم.

السنة والفقه ومسألة الردة

كما سبق أن ذكرنا، يخلو القرآن الكريم من نص على عقوبة دينوية لمن ارتد عن الإسلام، بل توعده المرتد بالعذاب فى الآخرة، وهذا موقف يتسق مع انحياز القرآن لمبدأ الحرية الدينية. ومع ذلك فقد تبلور مع الزمن على يد فقهاء المذاهب نظام قانونى متكامل لمسألة ردة المسلم من حيث تعريفها وشروطها وأحكامها التى أظهرها قتل المرتد ومصادرة ماله لصالح بيت المسلمين. وأحكام الردة فى الفقه الإسلامى تستند كلها إلى أحاديث الآحاد. من ذلك ما رواه البخارى وأبو داود من أن الرسول ﷺ قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، وهو حديث منسوب إلى

(١) فلسفة الحرية فى الإسلام وصلاحها لمعالجة مشاكل المجتمع الكبرى فى العصر الحديث - سلسلة التوجيه الاجتماعى فى الإسلام، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ج ١، ص ١٥٣ وما بعدها، ط ٩٧١.

ابن عباس إذ علم أن علياً قد أحرق الزنادقة فقال: ما كنت لأحرقهم بل لأقتلهم لأنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: من بدل دينه فاقتلوه، والزندقة تاريخياً ليست مجرد زندقة دينية بل إنها فوق ذلك شرعة سياسية ترجع إلى اتباع مذهب بفارس. ومن ذلك أيضاً ما روى من أن النبي ﷺ قال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة».. ومن ذلك ما رواه الدارقطني من أن امرأة يقال لها «أم مروان» ارتدت عن الإسلام فبلغ أمرها النبي ﷺ فأمر أن تستتاب وإلا قُتلت. وقاتل أبو بكر المرتدين مانعي الزكاة، وقال قولته الشهيرة: «والله لو منعوني عقاب بغير كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه». واستناداً إلى هذه الأدلة أقام الفقهاء صرحاً كاملاً للنظام القانوني للردة. فالمرتد من خرج عن الإسلام بعد أن كان فيه، ومن علاماته سب النبي ﷺ وإنكار المحرمات الثابتة بدليل شرعي، وجحد الفرائض التي تثبت بدليل شرعي، والمرتد يستتاب على خلاف بين الفقهاء في عدد المرات، ولا استتابة لمن تكررت رده وتوبته أو من عرف عه الزندقة بإظهار الإسلام وإخفاء الكفر، وذلك عند الجمهور^(١). والمرتد مباح الدم، وماله ملك لبيت مال المسلمين على خلاف، إلى غير ذلك من الآثار التي محصلتها حرمانه من الوجود المادي والكيان المعنوي.

ونلاحظ على النظام القانوني للردة مجموعة من الملاحظات، أولها: أن هذا النظام بأكمله نتاج النشاط الاجتهادي للفقهاء في القرون الأولى للهجرة، وثانيها: أنه لا يستند إلى نصوص القرآن الكريم بل إلى أحاديث آحاد منسوبة إلى رسول الله ﷺ وثالثها: أن من الفقهاء الأقدمين والمعاصرين - ومنهم المغفور له فضيلة الشيخ محمد الغزالي من يرى أنه لا حجة لأحاديث الآحاد إن خالفت نصاً في القرآن^(٢)، رابعها: أن اعتبارات التاريخ والسياسة تلقى بظلالها على بعض الأدلة التي استند إليها الفقهاء لتشريع للردة، فقتال أبي بكر للمرتدين كان أساساً بسبب منعهم الزكاة عن الدولة الإسلامية مما كان من شأنه أن يهدد الدولة بالانهيار، ولم تكن الحرب حرباً عقائدية كما يحاول البعض أن يصور بدليل قول

(١) راجع محمد أبو زهرة، نظرة إلى العقوبة في الإسلام، في كتاب التوجيه التشريعي للإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٣٠.

(٢) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.

أبي بكر: «والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه». وعلى فرض صحة وثبوت الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ بشأن قتل المرتد إلا أن سؤالاً هاماً لابد من الإجابة عليه، وهو: هل كانت هذه الأحاديث من قبيل سنة التبليغ والوحي باعتباره ﷺ رسولاً يوحى إليه، أم كانت من قبيل تصرفات الإمامة والسياسة الصادرة عن الرسول ﷺ باعتباره عالماً وإماماً، فالأولى بإجماع الفقه لها كل الحجية باعتبارها مصدراً للتشريع، والثانية لا حجية لها باعتبارها تشريعاً زمنياً موقوتاً بوقته تتحكم فيه مصالح الزمان والمكان وقت التشريع، هذه التفرقة التي كانت واضحة في فقه الأقدمين نجدها غائبة في فقه المعاصرين رغم أهميتها وخطورتها. ونحن نميل إلى اعتبار أحكام الردة شأنها شأن كثير من الأحكام المتعلقة بإدارة الدولة الإسلامية الأولى وتسيير جيوشها من قبيل أحكام السياسة الوقتية في ظل فلسفة سياسية سيطرت على كثير من المجتمعات الإنسانية وقتئذ، وهو أن الدين هو قوام المواطنة وهو المعيار الأوحيد لرابطة الولاء للدولة الدينية، وكان من شأن إعلان الخروج عن الدين إعلان بفض رابطة الولاء للدولة بكل ما تنطوي عليه من آثار خطيرة. فهل هذا هو الحال في روابط القانون العام في مجتمعنا المعاصر؟

هذا التفسير التاريخي لأحكام الردة، والذي يجردها من طابع الإطلاق، ويجعلها محددة بحدود التاريخ والثقافة في عصر مضى، وهو وحده الذي يجعل عبارات أنصار حكم الردة في مجتمعنا المعاصر عبارات مفهومة. يقول فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة في بحثه السابق الإشارة إليه: «... على ذلك تكون عقوبة الردة القاسية لحماية الدين الحقيقي من أن يعيث به العاثون... هذه هي الحرية الدينية الحقيقية، إن العقوبة القاسية في الإسلام لحماية هذه الحرية وصونها وصون الإسلام من أن يكون موضع عبث العابثين ولهو اللاهين، وفساد المفسدين، ويجب أن يعلم أن الإسلام هو قانون الدولة الإسلامية، فمن يتعاثب به من رعاياها مسلمين وغير مسلمين فإنما يتعاثب بنظام الدولة من أساسه»^(١). هذه العبارات رغم جرسها الخطابي إنما تقوم على افتراض أن رابطة الولاء السياسي في الدولة هي

رابطة الدين وحدها، وهو افتراض تجاوزته تطورات علاقات السياسة منذ قرون مضت، ويصبح فهماً لأحكام الردة باعتبارها من أحكام الإمامة والسياسة لا من أحكام الوحي والتبليغ فهماً أقرب إلى الصواب... بل إن بعض علامات الردة التي صاغها الفقهاء لا يمكن فهمها إلا في إطار الصراع الذي شغل حيزاً كبيراً من التاريخ العقلي الإسلامي بين أهل النقل وأهل العقل. فبالنظر إلى علماء الكلام من أهل العقل وقف الفقهاء في معسكر النقل. وبالنظر إلى أهل الرأي من الفقهاء وقف أهل الحديث في معسكر النقل. وبالنظر إلى المعتزلة العقلانيين وقف الأشاعرة في معسكر النقل. وبمقابلة هؤلاء جميعاً يقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد وأبي حيان التوحيدي والفارابي، وغيرهم، باعتبارهم من معسكر العقل في أبهى صوره. في إطار هذه الازدواجية العقلية - النقلية التي ظلت الفكر الإسلامي طوال تاريخه كانت الصياغة الفقهية لمفهوم «إنكار ما علم من الدين بالضرورة»، وإنكار أمر من أمور الاعتقاد الثابتة بدليل قطعي «أمرأً لازماً من وجهة النظر الفقهية لوضع حد إلزامي قانوني للشطحات العقلية في شرايح الفكر الإسلامي.

نحن إذن أقرب إلى الاعتقاد أن مجمل النظام القانوني للردة الذي صاغه الفقه الإسلامي القديم في القرون الأولى للهجرة هو نظام أدخل في باب التاريخ منه في باب العقيدة وثوابت الشريعة، ومن هنا تصبح محاولة بعض الفصائل المعاصرة إحياء هذا النظام اليوم واستخدامه سلاحاً في معترك الصراع السياسي محاولة لا تستند إلى أصل من ثوابت الشريعة وإنما تستند في مرجعيتها إلى مجرد ممارسات التاريخ.

هذا التفسير التاريخي يتردد بشكل أو بآخر في كتابات عدد من الباحثين الإسلاميين المعاصرين عندما يتحدثون عن مسألة الردة في الإسلام أو عن موقف الإسلام من الآخر المختلف في العقيدة بصفة عامة إذ يثير هؤلاء الباحثون في سعيهم لإظهار الوجه (الليبرالي) للإسلام أن أحكام الردة كما صاغها الفقه ليس مرجعها اعتبارات العقيدة والشريعة وإنما مرجعها اعتبارات التاريخ والممارسة.

من قبيل ذلك مثلاً ما ذكره مؤلفو كتاب «الإسلام بين الحقيقة والادعاء» (القاهرة ١٩٩٤، وهم: د. أحمد شلبي، د. أحمد عمر هاشم، د. أحمد كمال

أبو نجد، د. عبد الصبور شاهين، د. عبد الصبور مرزوق، د. محمد حمدي زقزوق - تحرير حامد الطاهر - ص ٨٥) عند التعليق على حديث «من بدل دينه فاقتلوه» بالقول: «والظاهر أنه ورد بشأن الذي يهجر معسكر المسلمين إلى معسكر الأعداء وقت الإعداد للحرب... وهذا من ناحية يؤكد وجهة نظرنا التي ذكرناها من أن الحديث لا يدخل في سنة الوحي والتبليغ وإنما أدخل في سنة الإمامة والسياسة وإدارة شؤون المسلمين في زمن الرسول ﷺ، ومن ناحية ثانية يؤكد أن الأمر لم يكن متعلقاً بحرية العقيدة الدينية وإنما تعلق بالمقام الأول بالحفاظ على النظام العام في الدولة الإسلامية حين كان الدين هو الأساس الوحيد للمواطنة.

وقريب من ذلك من حيث منهج الاعتداد بالتاريخ في تفسير الأحكام الفقهية ما ذهب إليه المفكر الإسلامي فهمي هويدي عند تفسيره لموقف بعض ممثلي الفقه الإسلامي من الآخر أو من أهل الذمة تحديداً، وأيضاً عند تفسيره لموقف الفقه من تقسيم المجتمع الدولي إلى دار للإسلام ودار للحرب. هذا الموقف العدائي الذي وقفه الفقه من الآخر يجد تفسيره عند الكاتب لا في قدسية الفقه واعتباره كشفاً عن حكم الله كما يذهب إلى ذلك البعض^(١) وإنما في ظروف التاريخ وملاسته التي تجعل من هذا الموقف، موقفاً زمنياً مؤقتاً لا يدخل في ثوابت الشريعة، يقول الكاتب «لقد كان الآخر محارباً، وكان الآخر الداخلي من غير المسلمين موضع شك فألحق به، واستقرت هذه الصيغة بمضي الوقت، ولم يرد على لغة الخطاب الفقهى احتمال أن يكون الآخر - الأجنبي - غير محارب أو غير معاهد، ثم يتابع الكاتب قائلاً: «وبالمثل لم يخطر على بال فقهاء السلف أن يكون الآخر غير المسلم في الدولة الإسلامية شريكاً في الوطن»^(٢)، حقيقة أن الكاتب هنا لم يتعرض تحديداً لمسألة موقف الفقه من الردة وإنما تعرض لموقفه من الآخر عموماً، وإنما يعنيها في هذا المقام الإقرار بآثر التاريخ في صياغة الفقه وهو القول الذي يمكن أن ينسحب أيضاً على تفسير موقف الفقه من مسألة الردة، ويعنيها أيضاً في هذا التفسير التاريخي الصائب لموقف الفقه من الآخر عموماً، الأمر الذي يفسر

(١) محمد مصطفى شلبى، تطبيق الشريعة بين المؤيدين والمعارضين، القاهرة ١٩٨٤.

(٢) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية القاهرة ١٩٩٣ ص ١٧.

تاريخياً أيضاً هذا الموقف الفقهي المتشدد من مسألة الانتقال من معسكر (الأنا) إلى معسكر (الآخر) أى ما عرف بقتل المرتد.

حرية العقيدة والصحة العقلية

ونقطع أن التاريخ الإسلامى لم يكن تاريخ ترصد المفكرين ومطاردتهم بعقوبة الردة حتى وإن شطحت أفكارهم بعيداً عن جادة الالتزام بحدود العقيدة كما رسمها الفقهاء.

وبداية نقرر أن كون النظام الإسلامى للردة قد جادت به قرائح الفقهاء ولم يكن نتاج الجهد العقلى لعلماء الكلام أو الفلاسفة هو أمر يجد تفسيره فى أن النظام المعرفى الفقهي هو أكثر النظم المعرفية محافظة فى التاريخ الفكرى الإسلامى.. يرجع ذلك لطبيعة النشاط العقلى للفقهاء فهو يقوم على «استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»، فالمرجعية لدى الفقهاء ليست مرجعية العقل أو حتى المقاصد (باستثناء الشاطبى ومدرسته) وإنما هى مرجعية النص الدينى وما يحمله من دلالات لغوية. لذا كان الخروج السافر عن مقتضى الدلالات اللغوية للنصوص هو خروج عن مجمل نظام الشرعية الإسلامية كما صاغها الفقهاء، كان النظام القانونى للردة هو سياج الحراسة الجزائى لهذا النظام. ومع ذلك فقد وضع الفقهاء مع الضوابط الموضوعية والإجرائية ما يمنع الأحكام الفقهية للردة من أن تصبح سيفاً مسلطاً على عقول المسلمين، من ذلك مبدأ حمل الكلام على وجه الإيمان إن احتمل أكثر من وجه، ومن ذلك أيضاً إعطاء المرتد مكنة التوبة قبل توقيع الحد.

ومع ذلك فنكرر القول إننا لا نظن أن حد الردة كان سيفاً مسلطاً على عقول المفكرين فى التاريخ الإسلامى وإن كان فى الواقع سيفاً مسلطاً على المعارضين السياسيين، والدليل على ذلك تلك الصحة العقلية المجيدة التى شهد بها العقل الإسلامى فى مجالات ألصق بأساسيات العقيدة مثل علم الكلام والفلسفة والتى كانت فيها قضايا مثل الألوهية والعدل والتحسين والتقبيح العقليين وموقع العبد من المسئولية والجبر والاختيار قضايا يثور حولها الجدل عنيفاً فى المجتمع الإسلامى. حقيقة أن الاتهام بالزندقة كان يتردد أحياناً بين المتحاورين إلا أنه لم يكن ليصل

إلى المطالبة بتوقيع الحد كما يحاول البعض منا أن يفعل اليوم.

يقول فضيلة الإمام الأكبر الشيخ عبد الرحمن بيسار في دراسته الهامة عن إثبات العقائد الإسلامية بين النصيين والعقليين: «إلا أن المواجهة في محيط الفكر الإسلامى وفي موضوع العقيدة بالذات لم تكن حادة وصريحة بمثل ما كانت بين النصيين والعقليين بصفة خاصة. فلم يكف النصيون عن تسفيه منهج العقليين وتحقير أساليبهم حتى وصل بهم الأمر إلى اتهامهم بالزندقة حيناً والكفر والإلحاد حيناً آخر. مما تصوره العبارة الشائعة (من تمنطق فقد تزندق)»^(١)، في هذا المناخ من الازدهار العقلي لم يكن في المناخ الفكرى من قيود على إبحار الفكر بشراع فكره إلى آفاق المعرفة والحقيقة. ولم تكن هناك خشية فكرية من توقيع حد الردة كما بلوره الفقهاء. يعبر عن ذلك إمام الحرمين أبو المعالي الجوينى قائلاً: «لقد قرأت خمسين ألفاً فى خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها، وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت فى الذى نهى الإسلام عنه، كل ذلك فى طلب الحق، وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد، والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين المعجائز، فإن لم يدركنى الحق بلطف برة فأموت على دين المعجائز، وتختم عاقبة أمرى عند الرحيل على نزهة أهل الحق وكلمة الإخلاص، لا إله إلا الله، فالويل لابن الجوينى»^(٢)، ويعبر الجوينى عن المنهج العقلى الذى كان سائداً فى عصره قائلاً: «أجمعت على وجوب معرفة البارئ تعالى واستبان بالمقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب».. ومع ذلك فقد كان للسياسة شأن آخر مع العقيدة.

العقيدة والسياسة

وكما لاحظ أحمد أمين بحق فى موسوعته عن فجر الإسلام وظهره وضحاها، فإن التاريخ السياسى الإسلامى يفتقد إلى موقف ثابت متسق عن مسألة الحرية

(١) من بحوث التوجيه التشريعى فى الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

الدينية، فبعد فتح مكة يمثل أبو سفيان زعيم معسكر الكفار أمام الرسول ﷺ لينطق بالشهادتين، فيشهد أن لا إله إلا الله... ولكنه يتوقف عن الشهادة بأن محمداً رسول الله قائلاً له ﷺ: أما هذه ففي النفس شيء منها، ومع هذا يطلق الرسول سراحه قائلاً: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن... وعمر بن الخطاب عندما يبلغه أن قوماً قتلوا مرتداً يكي قائلاً: «اللهم إني لم آمر... اللهم إني برىء من دمه»، وعلى بن أبي طالب يحرق الزنادقة. وفي عصر الدولة العباسية ينتشر أدب الزندقة والتطرف بالزيف عن العقيدة حتى أن بشار بن برد يقول:

يا ناظرأ في الدين ما الأمر لا قدر صح ولا جبر
ما صح عندي من جميع الذي تذكر إلا الموت والقبر

ولا يقربه أحد إلا عندما يهجو وزير الخليفة فيقطع رأسه. ويظل أبو منصور الحلاج يردد هرطقته حتى يجند القرامطة في قصر الخليفة فيصلب ويحرق. ويشكل الخليفة المهدي فرق مطاردة الزنادقة والكفار كذريعة للتخلص من المعارضين السياسيين. وبينما كان الخليفة المأمون نائماً إذا به يحاور «أرسطو» في منامه، فيعمد في يقظته إلى إطلاق كل صور حرية الفكر لتشتعل دولة الخلافة بالجدل بين الفرق الفكرية، ومع ذلك لا يتورع المأمون وخلفاؤه عن تعذيب معارضيه في مسألة قدم القرآن، ومنهم فقهاء السنة أنفسهم.

كانت موجات الفكر في التاريخ الإسلامي تتراوح بين مد العقلانية والتسامح، وجذر التعصب المقيت. وكان سلاح «إنكار» ما هو معلوم في الدين بالضرورة» يستخدم عند الضرورة للتحياز لأهواء السياسة أو للتنكيل بالخصوم السياسيين. ووصل الأمر إلى جلد أحمد بن حنبل، وسجن الإمام مالك وأبي حنيفة، وغير هؤلاء. وكان الأمر في هذا كله أمر سياسة لا أمر دين. وكان جوهر الإسلام كما حدده القرآن في حرية العقيدة غائباً عن هذا الصراع. ووصل الأمر في فترات التدهور إلى أن بعض الفقهاء اختلفوا في زواج الحنفية من شافعي، وبعضهم أجازوه قياساً على زواج الكتابية^(١).

(١) راجع، سيد سابق، فقه السنة - ج ٣.

والحديث عن التعصب في التاريخ الإسلامي حديث يطول مثلما يكون الحديث عن الحرية. وبينما كانت الحرية أقرب إلى جوهر الدين كان التعصب أقرب إلى نوازع السياسة. وبينما كان إعلاء قيمة الحرية في فترات الازدهار الحضارى والعقلي كان التعصب ورمى ائخالفين فى الرأى بالردة والكفر قريباً للتدهور والانحدار والانغلاق.

عود على بدء

فالقرآن يؤكد قيمة الحرية الدينية والعقلية على إطلاقها، والفقه شرع لحد الردة استناداً إلى الأحاديث الآحاد التى تمثل - إن صحت - سنة لا نحسبها تشريعية وإنما هى من قبيل الحكم والسياسة. والتاريخ الإسلامى - شأنه شأن تاريخ البشر - ملئ بصور إعلاء قيمة الحرية واحترام الحق فى الاختلاف، وأيضاً بصور التعصب وقهر الرأى الآخر. فالأمر إذن لم يكن أمر دين بل أمر سياسة.

لذا تصبح مسألة انحياز المسلم المعاصر لمبدأ الحرية مسألة وفاء للدين، وفاء للوطن، وفاء للعقل. ويصبح فهم أحكام الردة فى سياقها التاريخى أمراً واجباً، ويصبح الإقرار بحق الناس فى الاعتقاد وبحرية الرأى والفكر والضمير واحترام التعددية الفكرية والسياسية من الفرائض المفروضة على المسلم فى المجتمع المعاصر حيث يواجه الدين تحديات عصر الديموقراطية وحقوق الإنسان، وهو قادر على المواجهة.

الباب الرابع

حقوق الإنسان

(قضايا نظرية)

مبادئ حقوق الإنسان

المجلس الوطني لحقوق الإنسان



بين العالمية والخصوصية

تعنى عالمية حقوق الإنسان قابلية هذه

المبادئ للتطبيق أو بالأصح وجوب تطبيقها فى كافة المجتمعات الإنسانية

أياً كان موقعها وأياً كانت التمايزات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

والثقافية التى تميز كل مجتمع عن الآخر . وقد سبقت مرحلة العالمية فى

معايير ومبادئ حقوق الإنسان مرحلة أخرى تميزت بالخصوصية وهى تلك

التي تم فيها إصدار إعلانات حقوق الإنسان الوطنية كإعلان حقوق الإنسان

والمواطن الفرنسى ، والوثيقة الأمريكية لحقوق الإنسان ، ثم بعد إنشاء هيئة

الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ ساد اقتناع دولى أن ثمة حقوقاً يجب أن يتمتع بها

الإنسان لكونه إنساناً بصرف النظر

عن الجنس أو الدين أو اللغة أو العرق أو اللون .

فعالية المعايير الدولية لحقوق الإنسان هي أحد العناصر السياسية الجوهرية والضرورية الكامنة في صميم مفهومها النظري، بحيث يؤدي انتفاء العالمية إلى تحول هذه الحقوق من كونها حقوقاً للإنسان لكي تصبح حقوقاً لجماعات إنسانية متميزة، وتتميز هذه الحقوق وتتنوع بتميز هذه المجتمعات وتنوعها، وهو أمر لا نحسب أن أحداً يسلم به من المنظرين لمبادئ حقوق الإنسان أو من المناضلين في سبيل تأمينها واحترامها.

وعالية مبادئ حقوق الإنسان على النحو المتقدم تفصح عنها بوضوح شديد موثيق الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. فالعبارة الأولى في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تؤكد أن «الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في

(*) نُشر بالمجلة العربية لحقوق الإنسان، تونس، العدد الأول، ١٩٩٤.

العالم». ثم تتوالى مواد الإعلان لتحدد مختلف الحقوق. وعند حديثها عن الأشخاص محل هذه الحقوق تستخدم عبارات عالمية مثل «الناس» «الإنسان» «الأفراد» تبتعد عن استخدام ألفاظ ذات مفهوم سياسى أو قانونى مثل «المواطنين» أو «الرعايا»، أو غير ذلك.

والمادة الخامسة من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية ونفس المادة فى العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية صريحتان تماماً فى التأكيد على عالمية المبادئ والحقوق الواردة فى العهدين: «ليس فى هذا العهد أى حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأية دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أى نشاط أو القيام بأى عمل يهدف إلى إهدار أى من الحقوق والحريات المعترف بها فى هذا العهد أو إلى فرض قيود عليها أو سبغ من تلك المنصوص عليها فيه».

ومفهوم هذا النص عدم جواز إهدار الحقوق والحريات تحت أى دعوى بما فيها دعوى الخصوصية الثقافية والاجتماعية وهذا الحكم موجه إلى الدول والجماعات والأشخاص على حد سواء.

وقد أكد المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان المنعقد في طهران عام ١٩٦٨ في وثيقته الختامية على فكرة العالمية هذه إذ نصت الوثيقة صراحة على أن «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمثل تفاهماً مشترك فيه شعوب العالم على ما لجميع أعضاء الأسرة من حقوق غير قابلة للتصرف أو الانتهاك ويشكل التزاماً على عاتق أعضاء المجتمع الدولي».

ومنذ صدور الإعلان العالمي وحتى وضع العهدين الدوليين توالى تقنين معايير حقوق الإنسان، وصدرت عديد من الإعلانات والاتفاقات التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة لتحدد مضمون الحقوق وتضيف حقوقاً جديدة أملتتها التغيرات الاجتماعية المتلاحقة على المستوى العالمي بحيث تشكلت وتبلورت تماماً معالم القانون الدولي لحقوق الإنسان وهو قانون أهم صفاته البارزة أنه قانون عالمي لا يقبل التحلل من الالتزامات والحقوق الواردة به تحت دعوى خصوصية الرافع الثقافي أو الاجتماعي.

وهذا لا يعنى إنكار وجود تمايزات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية بين شعوب العالم مخاطبة بأحكام المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والمطالبة دولاً وجماعات وأفراداً باحترام هذه الحقوق. فإلى جانب الثقافة الغربية الأوربية التي هي محصلة نهائية أسهمت فيها تاريخياً الثقافة الهلينية والرومانية والمسيحية وأفكار عصر النهضة وفلسفة التنوير والعقلانية الحديثة حتى ثورة العلم والتكنولوجيا ومجتمع المعلومات، إلى جانب هذه الثقافة التي تبدو كما لو كانت الثقافة السائدة عالمياً. توجد ثقافات محلية في مجتمعات الشرق تختلف نظراتها القيمة وأسسها المعرفية كثيراً عن الثقافة الغربية.

مضامين الخصوصية

وليس الهدف من هذه الورقة ولا يوسعها استعراض خريطة الثقافات البشرية الفاعلة اليوم. ولكن يكفي أن أورد أمثلة من خصوصية العقائد القبلية الإفريقية في مسائل جوهرية مرتبطة بحقوق الإنسان؛ مثل العلاقة بين الأشخاص والأشياء ومفهوم الحياة والموت والعلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الفرد والمجتمع. وهي ثقافة مفرطة في خصوصيتها متميزة تماماً عن ثقافات الغرب والشرق معاً. ويكفي أيضاً

أن أقدم أمثلة أخرى عن دور الدين في صياغة الأيديولوجيا الاجتماعية في مجتمعات الشرق بشكل يمثل تحدياً واضحاً للمعايير الدولية لحقوق الإنسان. فممارسات التطهر عن طريق الإيلام الجسدى في العقائد البوذية والهندوسية تتعارض مع الحق في سلامة الجسم وحظر الإيذاء البدنى والتعذيب، ووراثه الأخ لزوجته أخيه المتوفى في الشريعة اليهودية تتنافى تماماً مع حقوق المرأة المعاصرة وحرية إرادتها، والعقوبات البدنية كالقطع والجلد وقوامة الرجال على النساء وتفضيلهم في بعض الحالات في الميراث في الشريعة الإسلامية تقف موقف التعارض مع عدد من النصوص المعنية في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان. تلك وغيرها بعض الخصوصيات الثقافية التي تقف موقف التعارض الصريح مع المبادئ الواردة بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. هذا التعارض كان يمكن أن يقتصر على بعض صور عدم الاتفاق بين المبادئ الدولية لحقوق الإنسان وبين الضمير الثقافي الشعبي في هذه المجتمعات أو تلك طالما ظل دور المعتقدات الدينية مقتصرأ على هذه الحدود وفي داخل الدائرة الثقافية. إنما يبدو الأمر تحدياً حقيقياً لفقه حقوق الإنسان المعاصر في وقت تتزايد فيه الحركات الدينية لتخرج بالدين من دائرة الثقافة الاجتماعية إلى دائرة القانون الاجتماعي لكي تصبح القواعد الدينية قواعد قانونية تنظم بطريق الإلزام والجبر العلاقات بين الناس وبعضهم البعض.

وهذا التعارض الثقافي بين بعض التعاليم الدينية وبين المبادئ الدولية لحقوق الإنسان هو تعارض غير قابل للحل، على الأقل في المدى القريب، دون ممارسة اجتهاد أصيل في أمور الدين، أو دون إعادة صياغة مبادئ حقوق الإنسان، وهذا يرجع إلى سبب متاصل في الصيغة المعرفية لكل من النظامين فعلى حين تشكل الثقافة الدينية نسقاً ثقافياً أقل قابلية لمواكبة فكرة التطور والتغير تتطور مبادئ حقوق الإنسان وتنمو مع تبدل ونمو حاجات الإنسان ومتغيرات عصره.

ولنقف عند هذه القضية وقفة قصيرة، ونقصد بها قضية علاقة الثقافة الدينية بمبادئ حقوق الإنسان من خلال منظور التغيير الاجتماعي والثقافي. إذ إننا يجب أن نفرق عند حديثنا عن الثقافة الدينية بين محتوى هذه الثقافة كمعطى يتفاعل مع غيره من المعطيات الاجتماعية والثقافية الأخرى المختلفة بالضرورة باختلاف الأزمنة والأمكنة، وبين ما يتصوره البعض من الأصوليين الدينيين حكماً دينياً ثابتاً لا

يخضع لقانون التطور الاجتماعي وبالتالي يقف ككيان ثابت من التعاليم التي تنص على مشروعية تفاعلها أو مناظرتها بأى نسق ثقافى أو اجتماعى آخر .

وعلى سبيل المثال كان الفقه الإسلامى واعياً تماماً إبان عصور ازدهاره بقضية تبدل الأحكام وتغييرها بتبدل الأزمنة والأمكنة ، فقد نبه الفقهاء الأوائل أمثال أبى حنيفة والشافعى وابن عابدين وغيرهم لهذه القضية . وثمة فصل بهذا العنوان فى كتاب «أعلام الموقعين» لابن القيم . . ولكن هذا الارتباط بين الحكم الشرعى والتغيير الاجتماعى كان معترفاً به فى الفقه الإسلامى فى الغالب فى الأحوال التى لم يرد بها نص قطعى الثبوت والدلالة . أما إذا كان هناك نص قطعى فالمبدأ المعترف به أنه لا اجتهاد مع النص . ومع ذلك لم يعدم التاريخ الإسلامى حكماً غلبوا اعتبارات المصلحة الاجتماعية على اعتبارات الشرعية النصية مثل عمر بن الخطاب ، ولم يعدم فقهاء رأوا تخصيص النص بالمصلحة عند تعارض النص مع المصلحة مثل الإمام سليمان الطوفى والإمام الشيخ محمد عبده .

ولكن المشكلة لا تتوقف عند هذا المستوى النظرى أو المعرفى ، إذن لسان الأمر ، ولكن من شأن الاجتهاد المستنير مثل ذلك الذى قدمه محمد عمارة فى كتابه «حقوق الإنسان فى الإسلام» (*) ، أن يزيل كل تعارض أو مظنة تعارض ولكن المشكلة الأبعد غوراً والأعصى على الحل هى تلك الانتقائية التى يلجأ إليها بعض الأصوليين لعدد من أحكام الشريعة ويضيفون عليها صفة الإطلاق والعمومية والإنزامية بصرف النظر عن سياقها الاجتماعى والتاريخى مع إنكار أن يكون لأى معيار دولى أحقية فى التطبيق إذا تعارض مع هذه الأحكام لأنه لا طاعة لخلق فى معصية الخالق ، ولأن حقوق الإسلام أولى بالتطبيق من حقوق الإنسان . ولهذا فإن المضمون الحقيقى لفكرة الحاكمية هو مضمون متعارض مع التسليم بإمكانية الامتثال للمعايير الدولية لحقوق الإنسان فيما يتعارض منها مع الأحكام الشرعية التى يراد لها التطبيق ، لأن الحاكمية تفترض وجود حكم شرعى إلهى واحد لا تغيير له ولا تبديل بتبدل أحوال الناس وثقافتهم . وإن هذا الحكم واجب التطبيق

(*) انظر ، د . محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان ، ضرورات لا حقوق ، رقم ٨٩ سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٥ .

ديانة فوراً ودون إبطاء وأن تطبيق أى معايير أخرى تتعارض مع هذا المفهوم خروج عن تعاليم الدين .

على أن لفكرة الخصوصية التى تعترض التطبيق العالمى لمعايير حقوق الإنسان مضامين أخرى متعددة ومتباينة تنتهى كلها فى النهاية إلى نتيجة واحدة وهى وضع القيود والتحفظات والاستثناءات والإرجاءات على عالمية المعايير الدولية لحقوق الإنسان .

العنصرية فى أوروبا:

وقبل أن يستغرقنا الحديث فى إشكاليات وهموم تطبيق معايير حقوق الإنسان فى مجتمعاتنا الشرقية نلقى نظرة سريعة على بعض مظاهر الخصوصية لعدم الامتثال لمبدأ عالمية معايير حقوق الإنسان فى المجتمعات الأوروبية . ولعله من الملاحظ أنه بعد انهيار الاشتراكية فى أوروبا ، تكتسب التبريرات الأيديولوجية والحركات السياسية العنصرية والانعزالية أرضاً جديدة تتسع يوماً بعد يوم . فحركات معاداة الأتراك والأجانب فى ألمانيا والعرب فى فرنسا والإسبان واللاتينيين فى الولايات المتحدة ليست مجرد نزوع عدوانى عفوى بل هى تعبير عن مناخ أيديولوجى يتنامى يوماً بعد يوم ويضع القيود على القبول الاجتماعى للمعايير الدولية لحقوق الإنسان .

وهذه الظاهرة المزعجة عالمياً إلى أبعد الحدود رصدتها الأمين العام للمؤتمر العالمى لحقوق الإنسان فى تقريره المقدم فى اجتماع الدورة الرابعة للجنة التحضيرية (جنيف ١٩ - ٣٠ أبريل ١٩٩٣) حيث تحدث عن «إفلاس وصمت الفكر السياسى والفلسفى فيما يتعلق بموضوع حقوق الإنسان بما يتجلى فى شعارات مثل نهاية التاريخ وموت الأيديولوجيات . وتنتشر خلسة فرضيات لا تستند إلى أسس أخلاقية . ولا علمية وتعود إلى الظهور مذاهب مخجلة تدعو إلى العنصرية والاستثثار . وهذان التياران .. يفسحان المجال أمام نمو مظاهر السلوك القائمة على الفردية والتعصب والمفضية إلى اضطهاد الأقليات وتهميش المنبوذين وفرض قيود على الحق فى اللجوء وإلى الآراء المسبقة المؤيدة لعقوبة الإعدام وبصورة عامة إلى الانطواء على الذات» .

قتناع تبرير الانتهاكات:

على أن الإقرار بالحقيقة يقتضينا القول إن المقابلة بين عالمية مبادئ حقوق الإنسان وخصوصية الواقع الثقافي والاجتماعي كقيد على هذه العالمية، هذه المقابلة ظهرت بصورة حادة مع بدء الأعمال التحضيرية للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في فيينا في يونيو ١٩٩٣.

فأثناء الأعمال التحضيرية للمؤتمر التي استغرقت أعواماً ثلاثة لحأت كثير من دول العالم الثالث، والعديد من الدول العربية في مقدمتها، إلى رفع شعار الخصوصية الثقافية كقتناع يخفي انتهاكات حقوق الإنسان في بلادها أو غيرها.

وبصفة عامة يمكن أن نقرر أن الدول الأكثر انتهاكاً لحقوق الإنسان هي التي كانت تؤكد على مفهوم الخصوصية كقيد على التطبيق العالمي للمعايير الدولية لحقوق الإنسان.

وقد تعرض اجتماع الدورة الطارئة للجنة الدائمة لحقوق الإنسان بجامعة الدول العربية لهذه القضية وأكد التقرير الصادر عن الاجتماع على فكرة الخصوصية الثقافية للمجتمعات العربية بما يسمح للحكومات العربية بالتدخل من عدد من المبادئ الدولية لحقوق الإنسان.

وفي المقابل وقف المؤتمر العربي لحقوق الإنسان الذي عقد في القاهرة (١٠ - ١٢ أبريل ١٩٩٢) بمبادرة من اتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الإنسان والمعهد العربي لحقوق الإنسان والذي ضم ممثلين عن أغلب المنظمات العربية غير الحكومية العاملة في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان، وقف هذا المؤتمر موقفاً واضحاً معارضاً لاستغلال الدول العربية مفهوم الخصوصية لتبرير انتهاكات حقوق الإنسان أو التدخل من الالتزامات الدولية في هذا الشأن.

فأشار التقرير العام للمؤتمر إلى أن «الحكومات العربية تنظر إلى مفاهيم حقوق الإنسان على أنها إطار جديد لممارسة المعارضة السياسية تختفي وراءه قوى المعارضة لتحقيق نفس المآرب. أو أنها وسيلة للتدخل في الشؤون الداخلية للدولة. كما تنظر لكشف الانتهاكات باعتباره إساءة للدولة. وفي هذا الإطار تدوس العديد من المفاهيم بقطعية مدهشة، فسر معها مسئولو دولة عربية كبيرة إلغاء نتائج

الانتخابات وحل الحزب الفائز بحماية الديمقراطية وحقوق الإنسان، وذكر معها مسئول دولة خليجية كبرى أن الديمقراطية لا تناسب شعوبنا وليست من ديننا في شيء.

كما لاحظ تقرير المؤتمر العربي لحقوق الإنسان أن قضية الخصوصية الحضارية كانت بمثابة كلمة الحق التي يراود بها الباطل فالخصوصية الحضارية مفهوم صحيح في ذاته وضروري لمواجهة التنوع الاجتماعي والثقافي بين بلدان العالم وثقافته المختلفة، ولكن المؤكد أنه استخدم بشكل غلط من جانب النظم العربية للتحلل من التزامات قانونية وواجبات إنسانية. فثمة بلدان عربية استخدمته كذريعة لعدم التصديق على العهود والمواثيق الدولية، وبعضها استخدمته كذريعة للتحفظ على التزامات قبل الالتزام بها. كما تم التذرع به لتعطيل إصدار وثيقة قومية إقليمية لحقوق الإنسان وتم عبره إفراغ مضمون مشروع هذه الوثيقة من العديد من الالتزامات القانونية.. وتفهم منظمات حقوق الإنسان قضية الخصوصية والمواثيق الإقليمية من منظور مختلف يبدأ من منطق أن الخصوصية لا ينبغي أن تقوض المبدأ العام، وتشترط تدعيم المعايير الدولية لا الانتقاص منها وتشدد على القضايا الأكثر إلحاحاً في بلداننا وليس تجاوزها، وبدون هذه الشروط يصبح أى ميثاق إقليمي عبئاً على حركة حقوق الإنسان وليس حافزاً لها ويتعين مواجهته.

لقد تعرض تقرير المؤتمر العربي لحقوق الإنسان لقضية الخصوصية من جانب آخر غاية في الأهمية على الساحة العربية، وهو أن مزاعم الحكومات العربية بالخصوصية قد أفرزت مشروعاً للميثاق العربي لحقوق الإنسان هو بكل المعايير أدنى من كافة المواثيق الدولية المعروفة ويعتبر تراجعاً ونكوصاً من الحكومات العربية عن كثير من الالتزامات المقررة بمقتضى هذه المواثيق.

نفس هذه الخلافات التي ثارت على الساحة العربية بين رؤية الحكومات ورؤية المنظمات غير الحكومية فيما يتعلق بقضية العالمية والخصوصية ثارت أيضاً على الساحة الإفريقية في المؤتمر التحضيري بتونس وعلى الساحة الآسيوية في المؤتمر التحضيري ببانجوك، فبينما تبنت عديد من الحكومات فكرة أن الخصوصية الحضارية هي قيد على التطبيق العالمي لحقوق الإنسان. وقفت المنظمات غير الحكومية في كل من آسيا وإفريقيا موقف المعارضة التامة لهذه الفكرة.

وفي مؤتمر بانجكوك بالتحديد وقفت كل من حكومات الصين وسنغافورة وأندونيسيا وماليزيا مع تناول المرن لمبادئ حقوق الإنسان بما يسمح باعتبار الخصوصية الثقافية والسياسية للمجتمع الآسيوي، وبما يسمح بإقامة التوازن بين «مثال العالمية وحقيقة الاختلاف».

وقد انتقل هذا الخلاف بين حكومات العالم الثالث والمنظمات غير الحكومية فيه حول عالمية وخصوصية مبادئ حقوق الإنسان إلى ردهات وقاعات المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان (فيينا - يونيو ١٩٩٣).

في الوقت الذي أكد فيه الأمين العام للأمم المتحدة في كلمته في جلسة افتتاح المؤتمر على عالمية مبادئ حقوق الإنسان باعتبارها ركيزة أساسية لفهم الأمم المتحدة لهذه الحقوق، تضمنت كلمات كثير من ممثلي الدول الآسيوية والإفريقية والعربية تحلاً من مبدأ العالمية وتأكيداً على مبدأ الخصوصية باعتبارها واقعاً لا يمكن تجاهله، أما المنظمات غير الحكومية فقد أعادت تأكيد موقفها الذي سبق أن اتخذته إبان الاجتماعات التحضيرية للمؤتمر وهو أن الخصوصية لا يمكن أن تكون مبرراً لانتهاك حقوق الإنسان أو للتدخل من الالتزامات الدولية بشأنها.

فالخصوصية في هذه النظرة ليست نقيضاً للعالمية أو سلباً منها وإنما إضافة وتدعيم لها.

الموقف الدولي:

وعلى أي حال فقد جاءت الوثائق الختامية للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان لتعلن الانحياز المبرير لمبدأ عالمية معايير حقوق الإنسان.

فقد أشار تقرير منتدى المنظمات غير الحكومية المنعقد على هامش المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان إلى أنه «قد تم التأكيد القوي وبما لا يدع مجالاً للشك أن جميع حقوق الإنسان عالمية في طابعها وهي تقبل التطبيق بشكل متساو في إطار شتى التقاليد الاجتماعية والثقافية والقانونية. والادعاءات القائلة بالنسبية لا يمكن أبداً أن تبرر انتهاكات حقوق الإنسان في أي ظرف من الظروف...».

وقد انحاز التقرير الختامي الصادر عن المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان انحيازاً صريحاً لمبدأ عالمية هذه الحقوق. فورد بالفقرة (١) من الجزء الثاني من التقرير ما

يلى : « يؤكد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان من جديد التزام جميع الدول رسمياً بالإيفاء بالتزاماتها المتعلقة بتعزيز احترام جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع ومراعاتها وحمايتها على الصعيد العالمي وفقاً لميثاق الأمم المتحدة والصكوك الأخرى المتعلقة بحقوق الإنسان والقانون الدولي ، ولا تقبل الطبيعة العالمية لهذه الحقوق والحريات أى نقاش . وفي هذا الإطار يعتبر تعزيز التعاون الدولي في مجال حقوق الإنسان أساسياً لتحقيق مقاصد الأمم المتحدة تحقيقاً كاملاً .

هذا هو المبدأ العام كما صاغته الفقرة الأولى من الجزء الثاني من التقرير ، أما الفقرة الثالثة من نفس الجزء فقد تمت صياغتها بطريقة أكثر تفصيلاً على النحو التالي :

« جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومتراصة ومتشابكة . ويجب على المجتمع الدولي أن يعامل حقوق الإنسان على أساس شامل وبطريقة منصفة ومتكافئة وعلى قدم المساواة بنفس القدر من التركيز . وفي حين أنه يجب أن توضع في الاعتبار أهمية الخصائص الوطنية والإقليمية ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية ، فإنه من واجب الدول بصرف النظر عن نظمها السياسية والاقتصادية والثقافية تعزيز وحماية جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية » . وواضح أن الوثيقة الختامية للمؤتمر قد تبنت صياغة توفيقية كما هي العادة في المؤتمرات الدولية ، صياغة أكدت على عالمية مبادئ حقوق الإنسان من ناحية . ولم تتجاهل اعتبارات الخصوصية الثقافية والتاريخية والدينية من ناحية أخرى على ألا تخل هذه الاعتبارات بواجب الدول في تعزيز وحماية حقوق الإنسان . وهي صياغة قد ترضى الممثلين الرسميين في المؤتمر الذين قد يكون النقاش أرقهم وتطويع الكلمات استنفد جهودهم فجنحوا إلى السلم اللغوي ، ولكنهم لم يقدموا فهماً موضوعياً شاملاً لإشكالية العلاقة بين العالمية والخصوصية في مبادئ حقوق الإنسان .

ملاحظات حاكمة:

والرأى عندي أنه حتى يتسنى لنا الاقتراب من الفهم الموضوعي والتناول العلمي

للمشكلة فلا بد من التعامل مع مجموعة من الحقائق الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تفرض نفسها على أى باحث فى مجال حقوق الإنسان هى كالتالى :

أولاً: إن مبادئ ومعايير حقوق الإنسان الدولية كما هى مدونة فى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، وفى العديد من المواثيق الأخرى هى فى الكثير من جوانبها نبت حضارى وثقافى غربى .

والمقصود بكونها نبت غربى ليس أنها تتصادم تصادماً مباشراً مع القيم الحضارية غير الغربية، بل إن كثيراً من المبادئ الواردة بالشرعية الدولية تجد تأكيداً لها فى العديد من ثقافات شعوب الشرق، ومع ذلك فإن صياغة هذه المبادئ على هذا النحو هو ثمرة من ثمار الثقافة الغربية المعاصرة، بدءاً من اتجاهات العقلانية والتنوير حتى النزاعات الإنسانية فى العلوم الاجتماعية والقانونية، حتى الاتجاهات الفردية التى تعلو قيمة الفرد إعلاء مطلقاً وتجعل لإرادته سلطاناً لا سلطان عليها، وكل هذا المسار من التطور ترسخ واكتسب شكله القانونى المحلى بالشورات الكبرى بدءاً من الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسى ثم خطأ هذا الطابع المحلى خطواته نحو الدولية عقب انتصار الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية وإقامة نظام الأمم المتحدة . ولا يعنى القول بأن مبادئ حقوق الإنسان المعاصرة نبت غربى عدم مشروعية تطبيقها فى غير مجتمعات الغرب، وإلا لانزلقنا إلى موقف شوفينى رافض لما تنتجه الحضارات الإنسانية وهو موقف انعزالي يودى إلى الانتحار الحضارى . فالحضارة الغربية فى عصر النهضة لم ترفض ما انتهت إليه حضارة الإسلام، وحضارة الإسلام ذاتها لم ترفض ما انتهت إليه حضارة الإغريق والفرس، وإنما يعنى القول بأن مبادئ حقوق الإنسان نبت حضارى غربى الإقرار بأن استزراع هذا النبت فى تربتنا الحضارية التميزة يتطلب منا ألا نتوقع من النبت الثمار فوراً بل إن الأمر يحتاج إلى مزيد من الصبر ومزيد من العقلانية ومزيد من الحس التاريخى والمجتمعى فى آن واحد .

ثانياً: وعلى سبيل المثال فإن لنا أن نفترض أن حضارتنا العربية فى نسيجها الاجتماعى والثقافى أكثر تسامحاً مع انتهاكات حقوق الإنسان وتساهلاً فى تناولها وإدانتها من الحضارة الغربية . أليس ضرب الأبناء طريقاً معتمداً من طرق

التنشئة الاجتماعية عندنا رغم أن المواثيق الدولية تنهى عن ذلك . وألسنا نحن الرجال الشرقيين نتيه فقراً على نسائنا ونجبرهن على الخضوع لمظاهر الظلم وعدم المساواة ونمارس ذلك في ريفنا وباديتنا وحضرنا دون نظر إلى اتفاقية حقوق المرأة . وأليس مبدأ امتثال الصغير للكبير والمرأة للرجل والإذعان والطاعة من المبادئ المقدسة في ثقافتنا العربية ؟

فانتهاكات حقوق الإنسان في مجتمعاتنا سواء على المستوى الفوقي أو التحتي هي ظاهرة اجتماعية عامة يتهايش معها المواطنون حيناً ويرفضونها حيناً ويتململون حيناً آخر ويقبلونها حيناً ثالثاً .

ثالثاً : إننا إذ نسلم تماماً بالمبدأ الذي أقرته وأعلنته جلياً كافة وثائق المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان وهو مبدأ تكامل معايير الإنسان وتساندها بحيث إن كلا منها هو شرط للآخر وبحيث إنه لا يجوز إعطاء الأولوية لبعضها على البعض الآخر ، فيجب أن نسلم أيضاً أن الفقر والتخلف الاقتصادي والاجتماعي يمثل حالة من حالات الخصوصية الاقتصادية والاجتماعية التي تعوق موضوعياً تطبيق معايير حقوق الإنسان بل وتشوه هذه المعايير في الواقع . فهل من المتوقع أن تسفر انتخابات يشارك فيها ملايين من الجوعى والأمية الجهلاء ، عن تولى أمر البلاد حكومة رشيدة ؟

وثمة تقرير على قدر كبير من الأهمية أعده خبراء الأمم المتحدة بمناسبة الإعداد للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان بعنوان «الفقر والتهميش والعنف وإهمال حقوق الإنسان» . وقد رصد هذا التقرير حقيقة أنه «لايزال الفقر مستمراً في شتى أنحاء العالم ، والأرقام أكثر بلاغة في التعبير عن ذلك ، فهناك أكثر من مليار من الناس يعيشون في فقر مدقع ومليار آخر يعيشون على حد الفقر في عالم عدد سكانه ٥,٣ مليار نسمة ويموت كل يوم ٤٠ ألف طفل بسبب الجوع والمرض . وإذا نظرنا إلى الأرقام المتعلقة بالشرق الأوسط وشمال إفريقيا في تقرير الأمم المتحدة عن الفقر في العالم (١٩٨٥) لوجدنا أن لدينا ٤ مليوناً من الفقراء المدقعين و ٦٠ مليوناً من الفقراء بنسبة إجمالية قدرها ٥٢٪ من عدد السكان .

وبديهي أن شيوع مناخ الفقر هذا يؤدي إلى أن تصبح التربة الاجتماعية تربة

معادية لحقوق الإنسان . ففضلاً عن أن الفقر في ذاته يمثل انتهاكاً للحقوق الاقتصادية والاجتماعية فإنه يؤدي إلى شيوع انتهاكات الحقوق المدنية والسياسية والتسامح معها فضلاً عن أنه يولد بصفة مستمرة أعمال العنف المتصاعد .

في ضوء الحقائق الثلاث السابقة يبدو أن قضية عالمية مبادئ حقوق الإنسان أو خصوصيتها ليست بالقضية التي تحسم بالانحياز النظري لهذا الجانب أو ذاك ، ولا بالمسألة التي نفرغ منها بمجرد إصدار القرارات والتوصيات والإعلانات لأننا عندما نتعامل مع واقع اجتماعي خاص فإنما نتعامل مع عدد من الظواهر الاجتماعية التي تفوق تطبيق مبادئ حقوق الإنسان وهو واقع يتطلب جهداً دؤوباً لإعادة صياغته بالتأثير المستمر على الضمير الاجتماعي بحيث تحتل مبادئ حقوق الإنسان فيه مكانها البارز الأمر الذي يحميها من أي انتهاك وبالدعوة إلى إحياء حركة إحياء عقلي حقيقي مبدع في التراث بما يحقق تواكبه مع مقتضيات العصر ويقلل من جوانب المفارقة التي قد تبدو بينه وبين المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وبمحاربة الفقر والتخلف الاقتصادي والاجتماعي فبدون ذلك لا يستقيم حديث عن إشاعة احترام حقوق الإنسان .

وهذه مهمة لا نعتقد أن جيلنا سيشهد ثمارها . فحسبنا فقط أن نبدأ .

الأصولية وحقوق الإنسان

المركز الإسلامي
للدراسات والبحوث

قراءة في بعض الإشكاليات الثقافية

لفاعلية حقوق الإنسان

مناهج البحث في حقوق الإنسان

الحديث عن المعوقات الاجتماعية

والثقافية لفاعلية حقوق الإنسان وتطويرها في المجتمعات العربية حديث متراعى الأبعاد متشعب التفاصيل لا تكفى للإحاطة بدراسة واحدة يعدها باحث فرد. فنهاية ما تطمح إليه مثل هذه الدراسة أن تلقى بعض الضوء على بعض جوانب المشكلة، أو أن تشير بعض النقاط المتعلقة بالموضوع أو المنهج أو الإشكاليات، أو أن تصوغ بعض الفروض التي قد تصلح للاختبار في دراسات أمبيريقية أو نظرية أكثر تركيزاً وتمكناً من منهج المعالجة.

إن مجرد فتح باب نقاش حول معوقات حقوق الإنسان الاجتماعية والثقافية هو فى حد ذاته يمثل تطوراً فى فقه حقوق الإنسان وهو تطور بلا شك يصب فى مجرى الفهم العقلانى لظاهرة حقوق الإنسان باعتبارها ظاهرة اجتماعية يجرى عليها ما يجرى على الظواهر الاجتماعية الأخرى من سنن المجتمع وعاداته وأعرافه وقيمه وتقاليده واقتصادياته ونسق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فيه .

فمنذ صيغ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ وما تبعه من إعلانات ومواثيق وعهود واتفاقيات تأرجح تناول قضايا حقوق الإنسان ما بين المنهج الشكلى من ناحية والمنهج الجزئى من ناحية ثانية . فالكم الأغلب من الكتابات المتعلقة بحقوق الإنسان ، بأجياها المختلفة يقتصر على عرض مضامين هذه الحقوق من الناحية الشكلية دون إثارة سؤال ضرورى وجوهري غاية فى الأهمية وهو : هل

(*) نُشرت بالجملة العربية لحقوق الإنسان ، تونس ، العدد الثالث ، ١٩٩٦ .

هذه الحقوق التي توصف بالعالية والشمول قابلة للتطبيق دون عوائق في كافة المجتمعات؟ أم أن هناك خصوصيات اجتماعية وثقافية وسياسية تقف كالجنادل في مجرى مياه النهر تبدد طاقتها وتمنع انسيابها إلى هدفها المأمول؟

لقد أدى التناول الشكلي لقضايا حقوق الإنسان إلى غرض النظر عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي يراد لهذه الحقوق أن تنفذ فيه . ويرتبط بذلك ما نسميه بالمنهج المجزئ الشائع في تناول قضايا حقوق الإنسان والذي لا يرى في مسألة حقوق الإنسان إلا طرفين اثنين:

الدولة بأجهزتها التنفيذية والتشريعية القضائية من ناحية، والمواطنين من ناحية ثانية - الطرف الأول يعطى الحقوق ويؤمنها والطرف الثاني يطالب بهذه الحقوق وينالها ويتمتع بها، دون التقدم خطوة إلى الأمام بالبحث مثلاً في جذور الاستبداد السياسي أو في الأمراض الاجتماعية الموجودة في صميم الجسد الاجتماعي والتي تؤدي إلى شيوع قيم الطغيان وانتهاك الحقوق، وإلى إشكالية العلاقة بين احترام حقوق الإنسان من ناحية وتأمين الأمن الوطني من ناحية ثانية، وإلى إشكالية

التعارض الذى قد يكون زائفاً أو حقيقياً بين تأمين الحقوق المدنية والسياسية ومحاولة تخطي عقبات التخلف الاجتماعى والاقتصادى . فهذه كلها قضايا حقيقية وجادة أغفلها التناول الشكلى والجزئى لمسألة حقوق الإنسان خاصة فى مجتمعاتنا العربية . ويبدو أن بقاء قضية حقوق الإنسان بين أيدي رجال القانون فى مجتمعاتنا ردىحاً طويلاً من الدهر قد أسهم فى شيوع شكلية المنهج كما أن طول تصدى رجال السياسة للدفاع عن حقوق الإنسان ضد انتهاكاتها قد أسهم فى شيوع ما نسميه بجزئية المنهج .

وعلى أى حال فثمة ظاهرتان فرضتا نفسيهما على ساحة البحث فى حقوق الإنسان وعجلتا بطى صفحة كل من المنهج الشكلى والمنهج الجزئى وجعلتا من المنهج الثقافى والاجتماعى هو المنهج الوحيد الصالح لفهم قضية حقوق الإنسان ودفعها للأمام خاصة فى سياقنا العربى :

الأولى : أن مسألة الخصوصية الثقافية والاجتماعية قد فرضت نفسها على المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان الذى عقدته الأمم المتحدة فى فيينا فى صيف عام ١٩٩٣ ، وهى كما نعلم قضية حق أرادت بها كثير من حكومات دول العالم الثالث باطلاً : وهو التغطية على انتهاكاتها المستمرة لحقوق الإنسان . وإن بقيت النتيجة شاخصة أمام أبصارنا وهى أن مسألة الخصوصية الاجتماعية والثقافية أصبحت من المسائل الكبرى التى لابد من التعامل معها بحرص وأمانة وموضوعية بحيث لا تترك للحكومات مبرراً تبرر بها انتهاكاتها فحسب ، بل لتتير الطريق أمام المدافعين عن حقوق الإنسان من أجل فهم أفضل للواقع الاجتماعى والثقافى الذى يريدون تأمين هذه الحقوق فيه .

والثانية : أن الواقع السياسى والثقافى فى مجتمعنا العربى قد أفرز لأسباب عديدة ليس هنا مجال الخوض فيها ظاهرة النظرف أو التعصب الدينى وما ارتبط بها من ممارسات فجحة تمثل انتهاكاً صارخاً للحقوق الأساسية للإنسان بل وتقدم تبريراً دينياً يلقى قبولاً اجتماعياً لانتهاكها ، ومن هذه الحقوق حرية الرأى والتعبير والمعتقد والحق فى المساواة وحقوق الأقليات والحق فى سلامة الجسم بل والحق فى الحياة .

بل إن ظاهرة التطرف والتعصب الديني التي أخذت تنتشر انتشار النار في الهشيم في مختلف أقطار الوطن العربي مع ما تمثله من أخطار ماحقة على مجمل قضايا حقوق الإنسان في المنطقة قد وضعت على أجندة البحث في حقوق الإنسان مجموعة من القضايا الملحة على شاکلة :

(١) إنه دون التهورين من شأن الانتهاكات الرسمية لحقوق الإنسان فقد أثبتت مجريات الأحداث في منطقتنا في السنوات الأخيرة أن ضحايا الانتهاكات غير الرسمية هم أكثر عدداً بل وأكثر معاناة في انتهاك حقوقهم من ضحايا الانتهاكات الرسمية، سواء انصب الانتهاك على الحق في الحياة (اغتيال الخصوم الفكرين) أو حرية الرأي والتعبير أو حقوق الأقليات والمرأة وغير ذلك .

(٢) أن شيوع هذه الانتهاكات غير الرسمية من قبل جماعات التطرف الديني قد أدى إلى انتشار وسيادة مناخ عام من انتهاكات حقوق الإنسان . فضلاً عما يمثلته مناخ التطرف والتعصب من تقييد متفاوت الدرجات لحرية الرأي والمعتقد والتعبير فقد أدى ذلك من ناحية أخرى إلى تبادل انتهاكات حقوق الإنسان بين الجماعات غير الرسمية والسلطات الرسمية وأصبح كل طرف مرتكباً للانتهاكات وضحية لها في نفس الوقت بل يجد تبريراً لانتهاكاته في أنها رد فعل للجرائم والانتهاكات التي يرتكبها الطرف الآخر .

وهكذا أدخلت المجتمعات العربية بفعل التطرف والتعصب، وبفعل غيبة الديموقراطية أيضاً، في حلقة جهنمية من انتهاك حقوق الإنسان والانتهاك المضاد والذي يدفع الثمن كاملاً في النهاية هو المجتمع العربي ذاته وقضية احترام حقوق الإنسان فيه .

وبعيداً عن محاولة التقييم السياسية لظاهرة التطرف الديني أو التحليل الاجتماعي لأسبابها وآثارها فسنكتفي في هذا المقام بمجرد الرصد الوصفي لموقف التطرف الديني أو الأصولية الدينية من مبادئ حقوق الإنسان وهل تشكل المضامين الاجتماعية والثقافية لها (مع إدراك الفوارق بينها) عقبات في طريق نفاذ مبادئ حقوق الإنسان في المجتمعات العربية ؟ وما طبيعة هذه العقبات تحديداً ؟

وبدیهی أننا لا نقصد بمبادئ حقوق الإنسان في مياقنا الراهن تلك الصياغات

ذات المدلولات المبهمة التي يرفعها البعض عن الخير والرحمة والمساواة والفضيلة وما إلى ذلك، فهذه الصياغات على أحسن تقدير تدخل في باب التعبير الخلقى لحقوق الإنسان، أما تلك الحقوق كما نعيها وكما يتعامل معها النظام الدولي لحقوق الإنسان فهي مجموعة الحقوق والضمانات المقررة للأفراد والجماعات والشعوب في مجتمع سياسي منظم والتي تقابلها واجبات والتزامات على السلطات الحاكمة ومؤسسات المجتمع المدني والأفراد باحترامها وصيانتها. وهي ضمانات وحقوق مقررة للإنسان لكونه إنساناً بصرف النظر عن الفوارق بين البشر كالجنس والدين واللغة والمعتقد والعرق وما إلى ذلك. وحقوق الإنسان بهذا المعنى رغم وجود إرهابات لها في التراث الإنساني الديني والأخلاقي والفلسفي إلا أنها لم تكتسب الطابع القانوني والدولي إلا بصدد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨.

هذا ما نعيه هنا بمبادئ حقوق الإنسان، وهذا المعنى بالذات هو الأساس الذي ستجرى عليه المقارنة بموقف التيارات الأصولية الدينية من تلك الحقوق التي اصطلح على تسميتها بشرعة حقوق الإنسان الدولية، نعرف على وجه القطع واليقين أين تقف الأصولية الدينية وأين يقف النظام الدولي لحقوق الإنسان وفي أي النقاط يكون التلاقي وأين يكون التباعد والتناقض.

تطرف أم تعصب؟

رغم أن اصطلاح التطرف الديني هو التعبير الأكثر شيوعاً للإشارة إلى جماعات الإسلام السياسي خاصة منها التي تلجأ إلى استخدام أسلوب العنف المسلح ضد خصومها لتحقيق أغراضها، إلا أننا لا نميل إلى استخدام هذا الاصطلاح ونحن في مقام الحديث عن حقوق الإنسان، فالتطرف هو تعبير بالدرجة الأولى ذو انعكاسات سياسية يحمل للوهلة الأولى إدانة سياسية من المعتدلين العقلاء الذين يرددونه للمتطرفين المغالين الرعناء الذين يوصفون به، فإذا ما أخضعنا هذا الاصطلاح لأي تحليل عقلاني فسرعان ما سيتم استبعاده^(١)، فمعتدلو ومعتدلو اليوم

(١) في هذا المعنى، سمير نعيم أحمد المحدثات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني، في كتاب الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص ٢١٥ وما بعدها.

هم أنفسهم متطرفو الأمس، وأى دعوة للتغيير الاجتماعى الجذرى وإزالة العقبات الاجتماعية فى طريق التطور والإصلاح هى بالضرورة دعوة متطرفة. والأمثلة على ذلك من التاريخ ومن الواقع الإنسانى كثيرة يعلمها القارئ بوفرة. ومن هنا يبدو عدم سلامة الحجة التى يقيمها عدد من علماء الإسلام الرسميين فى وجه جماعات التطرف الإسلامى بقولهم إن الإسلام دين الوسطية والاعتدال، لأن الإسلام فى نشأته كان ثورة على أوضاع مجتمع الجاهلية وتطرفاً فى الدعوة إلى الإطاحة بقيمه وعاداته وعقائده الفاسدة.

والاصطلاح المعتمد والمستخدم فى وثائق حقوق الإنسان وأدبياتها هو مصطلح التعصب Prejudice - Fanatism ويقصد به الاقتناع حتى التسليم المطلق بفكرة أو مجموعة من الأفكار انطلاقاً من عدم مشروعية مناقشتها أو الحوار حولها بحيث تصبح هى الحقيقة المطلقة وما عداها هو الخطأ المطلق. والتعصب بهذا المعنى قديم قدم التاريخ الإنسانى بل لعله يكون الأصل فى الفكر الإنسانى خاصة إذا اعتمدنا تقسيم أوجيست كونت عن مراحل تطور الفكر الإنسانى من اللاهوتية إلى الميتافيزيقية إلى الوضعية بحيث تصبح الرحلة التى قطعها العقل الإنسانى وقد سارت طريقاً طويلاً هى رحلة من التعصب والانغلاق على الذات إلى التسامح والحوار والتفتح على الآخرين.

والتعصب بهذا المعنى نقيض التسامح. فالشخص المتعصب خاصة إذا كان التعصب دينياً ليس متسامحاً مع أفكار وديانات الآخرين يرى فيها باطلاً وكفراً وهرطقة لا تستوجب المناقشة بل تستوجب المقاومة والتغيير، إذ إنها تفتقد أساساً إلى مشروعية الوجود. والتعصب أيضاً نقيض الحرية فالمتعصب لا يقر لنفسه بحرية العدول عن أفكاره ولا يقر من باب أولى للآخرين بحرية تداول أفكارهم والتعبير عنها.

التعصب ومواثيق حقوق الإنسان

ولأن التعصب، خاصة الدينى منه، له مثل هذه الخطورة على مجمل نظام حقوق الإنسان، فإن كثيراً من وثائق الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الإنسان قد وقفت موقفاً واضحاً ضد التعصب فى الدين والمعتقد ومع التسامح والحرية. فقد

تضمن ميثاق الأمم المتحدة نصاً في ديباجته ما يلي : «تعرب فيه شعوب الأمم المتحدة عن تصميمها على ممارسة التسامح والعيش معاً في سلام وحسن جوار». كما أعلنت حرية الدين أو المعتقد في ميثاق الأمم المتحدة وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. كما أن المادتين ٤ و ١٨ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والمادة ١٣ من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية واتفاقية منظمة العمل الدولية المتعلقة بالتمييز في مجال الاستخدام والمهن واتفاقية اليونسكو الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم تضمنت جميعها أحكاماً تتعلق بحق كل شخص في إظهار أو ممارسة دينه أو معتقده.

وفي ٢٥ نوفمبر ١٩٨١ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارها رقم ٣٦ / ٥٥ المتضمن إعلاناً بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد.

وقد عرفت الفقرة الثانية من المادة الثانية التعصب بقولها : «في مصطلح هذا الإعلان تعني عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد أي تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة».

واضح أن نص الإعلان في تعريفه للتعصب لم يعمد إلى تعريف التعصب باعتباره ظاهرة فكرية أو ثقافية وإنما اكتفى بحصر الآثار التي يمكن أن تترتب على التعصب لكونه يؤدي إلى انتقاص وانتهاكات متتالية لحقوق الإنسان النصوص عليها في المواثيق الدولية. أما المادة الأولى فقد نصت على ما يعتبر نقيضاً للتعصب بقولها «لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين. ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأى معتقد يختاره وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة وجرهاً أو سراً». أما المادة السادسة من الإعلان فقد فصلت الحقوق والحريات التي تنفرد عن وتترتب على الإقرار بحرية الفكر والوجدان والدين والمعتقد وهي حرية ممارسة العبادة، وحرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية والإنسانية، وحرية التعليم الديني

والكتابة الدينية وممارسة الطقوس وغير ذلك.

ويلاحظ على هذا الإعلان أنه قد كرس لحماية حرية التفكير والوجدان (أى الإيمان) والدين، فلم يقتصر على حماية الحريات الدينية فحسب وإنما اتخذ لنفسه مجالاً أوسع وأرحب، وهو حماية الحرية العقلية والوجدانية بصفة عامة سواء تعلقت هذه الحرية بالاعتقاد الدينى وبغيره من صور وصنوف الاعتقاد.

على أن التناقض الذى ينتج من تطبيق نصوص هذا الإعلان فى العمل أنه يضيف حماية حتى على الأفكار والعقائد الدينية وغير الدينية التى يدخل فى صميم بنائها المعرفى مصادرة حرية الآخرين فى الفكر والعقيدة والوجدان، فليس غريباً عن الأذهان أنه رغم أن الإعلان يكفل حرية الإخاد فقد لعبت النظم السياسية التى كانت تتبنى الإخاد عقيدة رسمية دوراً مشهوراً فى التشكيل بالمؤمنين ومحاربة الأديان قاطبة.

ومعلوم للجميع أن النسق المعرفى للعديد من الأديان المنتشرة فى العالم يقوم على نفى الديانات الأخرى واعتبار أصحابها من الكفار الضالين الذين تجب مقاومة هرطقتهم، والأكثر من ذلك أن عديداً من العقائد الموصوفة بالعلمانية فى مناطق متفرقة من العالم لا ترى حرية الفكر إلا لنفسها فقط مع مصادرة هذه الحرية للآخرين ويدخل فى ذلك العقيدة الماركسية والعقائد القومية والنازية والفاشية بأجيالها القديمة والجديدة. والنتيجة الفعلية أن إعلان القضاء على كافة أشكال التعصب الفكرى والدينى يصل إلى تقرير الحماية لأيديولوجيات وعقائد يعتل فيها التعصب ونفى الآخرين مكاناً بارزاً^(١).

الأصولية والتعصب

نأتى بعد ذلك إلى مصطلح يلقى رواجاً فى أدبيات السياسة وحقوق الإنسان اليوم وهو مصطلح الأصولية Fundamentalism، وهو اصطلاح لا يشار به إلى بعض فرق الإسلام السياسى فى وطننا العربى فحسب بل يشير إلى مجموعات من

(١) راجع تقرير الحلقة الدراسية بشأن تشجيع التفاهم والتسامح والاحترام فى المسائل المتعلقة بحرية الدين والمعتقد (مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان - جنيف - ديسمبر ١٩٨٤).

المتشددون في الديانات والعقائد الأخرى مثل جماعات الإنجيليين المعمدانين في أمريكا والاتجاهات المسيحية الصهيونية التي تؤمن بالحنمية الدينية لعودة أرض الميعاد إيماناً بوحدة الكتاب المقدس، وجماعات التاميل والهندوس واتباع هاري كريشنا وشهود يهوذا وجماعات النازيين الجدد وغيرهم الذين يجمعهم اعتقاد بأن العودة إلى الأصول ممثلة في نصوص لا تقبل إلا تفسيراً واحداً من وجهة نظرهم هو الطريق الوحيد سواء لرضاء الرب أو خلاص من الأزمات الاجتماعية الراهنة^(١).

ونبادر إلى القول إنه حتى من منطق حقوق الإنسان فإن الأصولية بالمعنى السالف بل والتعصب ذاته ليسا محل إدانة واستهجان إلا بالقدر الذي تمثل خطراً على حقوق الإنسان. فأى نسق فكري أو عقائدي لابد أن ينطوى على قدر من الدوجماتية أى من المسلمات الأولى التي لا تقبل نقاشاً، ولكن المشكلة تنور عندما يتعلق الأمر بالدور الاجتماعي الذي يمكن أن يقوم به تحقيق هذه المسلمات في الواقع. فلا يمكن التسليم بفكرة الدين من أساسها إلا إذا قبل الشخص بدءاً التسليم بمجموعة من الأفكار الكبرى لا نقاش حولها، كوجود الله سبحانه وتعالى، والإيمان بالوحي والرسول والكتب المنزلة والقدر والبعث بعد الموت وبالثواب والعقاب في الآخرة ومعها مجموعة العبادات والطقوس التي يلتزم بها المؤمنون بالدين، هي من الركائز الأساسية التي لا نقاش حولها والتي يجب أن تكون محلاً للتسليم المطلق وهي بالضرورة لابد أن تكون كذلك وإلا فقد المؤمن أحد الشروط الأولية اللازمة لمبدأ الإيمان.

إنما الأمر يخرج من دائرة الأصولية المحمودة والتعصب الضروري إلى دائرة الصراع والخلاف الاجتماعي عندما تتعلق الأصول الثابتة محل التعصب بالعلاقات الإنسانية بين البشر: بالجريمة والعقاب في الدنيا، بالمعاملات والعقود، بنظام الحكم ومقومات المجتمع السياسي، بالحقوق والحريات العامة، بالموقف من الأقليات وحقوق المرأة وعلاقتها بالرجل وبغير ذلك الكثير. هنا، وهنا فقط تصطدم الأصولية وثوابتها العقيدية بالواقع الذي يستعصى على الجمود داخل نصوص ثابتة

(١) راجع الدراسة التي أعدها إليزابيث أوديو بينيتو المقررة الخاصة للجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات للأمم المتحدة، منشورات حقوق الإنسان بجنيف (١٩٨٩) ص ١٣.

بل يتطور دائماً مع تطور حاجات ومصالح وثقافات الناس .

تصدق هذه المعضلة الكبرى فى العلاقة بين النصوص الأصولية الثابتة وبين الواقع الاجتماعى المتجدد على كافة أنواع الأصولية لأنها تنطلق من قاسم مشترك واحد أن تصورها النصى عن التنظيم الاجتماعى هو تصور مقدس لا سبيل للحوار حوله وأن التصورات الأخرى لابد أن تكون على خطأ وأن الطريق إلى تنظيم المجتمع هو بالجبر والإملاء لا بالحوار والبحث عن الحقيقة .

وتصدق هذه الإشكالية الكبرى للأصولية على موقف الأصوليين من مبادئ حقوق الإنسان التى استقر عليها المجتمع الدولى . وملاحظتنا على هذا الموقف لدى شريحة كبيرة من الأصوليين أنه موقف براجماتى إلى أقصى درجة، فعلى حين يتمسك بعض الأصوليين بمبادئ حقوق الإنسان عندما يتعلق الأمر بحمايتهم وحماية آرائهم ومنظمتهم إذا بهم أول من ينقضون عليها عندما تظهر بادرة تعارض بين مبادئ حقوق الإنسان وبين ما يظنونهم نصوصاً مقدسة للتنظيم الاجتماعى .

الأصولية الإسلامية

وثمة فريق هام من مفكرى تيار الإسلام السياسى لا ينكر على نفسه صفة الأصولية ويعتبرها تهمة لا ينكرها وشرفاً يزهو به ، فإن كان المقصود بالأصولية العودة إلى الأصول فهم يقدمون أنفسهم على أنهم حماة تراث الأمة الإسلامية الذائدون عن حياض مقدساتها ، وإن كانت الأصولية نسبة إلى علم أصول الفقه ، وهو ركن عظيم من أركان التراث الفقهى الإسلامى يقصد به قوعد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، فهم يتبرعون من أى نظرة نقدية إلى هذا العلم الذى وضعت أسسه فى القرون الأولى للهجرة ويأخذون بدلالة النص والقياس والإجماع والاستحسان والمصالح فى ما لا يتعارض مع النص ودون نظر إلى حكمة الأحكام الشرعية وأسباب نزولها واختلاف الأعراف والثقافات والمصالح عبر العصور .

وذلك بالذات هو بيت القصيد فلأنهم أصوليون أى لأنهم نمسيون أى لأنهم يغلبون اعتبارات النقل على اعتبارات العقل ودلالات اللفظ على تغيرات المصالح

فهم غالباً غرباء عن الواقع، وهم إما أن يعلنوا هذه الغربة ويفخروا بها ويخاصمون الواقع خصومة تصل إلى حمل السلاح في مواجهته، وإما أن يحاولوا تجاوز هذه الغربة بعدد من الاجتهادات ذات الطابع التوفيقى التى تسعى جاهدة إلى الإخراج العصرى لبعض من اجتهادات الفقهاء الأقدمين ذات الطابع العقلانى .

الأصولية المستنيرة

ومن هذه المحاولات الأخيرة كتابات مفكرى الجناح المستنير من تيار الإسلام السياسى والذى يمكن أن نطلق عليهم الأصوليون الجدد . ويجمع هذه الكتابات كلها محاولة تضيق دائرة التناقض بين مبادئ حقوق الإنسان والنصوص الدينية التى تمثل مرجعية ملزمة لتيار الإسلام السياسى، وذلك عن طريق مجموعة من الوسائل الفنية منها :

(١) إعلان أن إلزامية النصوص الدينية لا تتوفر إلا للنصوص قطعية الثبوت والدلالة من القرآن الكريم والسنة النبوية .

(٢) أنهم يعترفون صراحة أو ضمناً بتاريخية بعض النصوص حتى تلك الواردة فى القرآن والسنة مثل النصوص الخاصة بتنظيم الرق وبأوضاع غير المسلمين وأسهم المؤلف قلوبهم، وفى مجال السنة فهم يبرزون التمييز بين السنة التشريعية الملزمة والسنة غير الملزمة والتى تمثل كماً هائلاً من تراث السنة النبوية .

(٣) أنهم يتوسعون فى الأخذ بمبدأ المصلحة كلما سمحت به ظروف الواقع بما لا يتناقض مع نصوص قطعية الثبوت والدلالة وكلما سمحت به إمكانيات التفسير اللغوى الواسع والمرن للنصوص .

(٤) أنهم ينظرون نظرة نقدية انتقائية إلى التراث الهائل الذى تركه فقهاء المسلمين ويبرزون منه تلك التعاليم التى تحث على العقل والعدل والحرية والمصلحة والمساواة، وعموماً التعاليم التى تتلاءم مع روح العصر، ويغفلون الاتجاهات والآراء التى تتنافى مع ذلك بصرف النظر عن الأدلة التى تستند إليها الاتجاهات الأخيرة ومنهج استدلالها من النصوص الشرعية . أى أن منهجهم فى التعامل مع تراث الفقه الإسلامى هو منهج انتقائى بحث وليس منهجاً نقدياً تقييمياً شمولياً

يستخدم أدوات عقلية رشيدة للتمييز بين الصالح وغير الصالح.

هذا المنهج العقلي الرشيد والشامل الذى لم يطرقه بعد الأصوليون المجددون لا يمكن أن يخرج بحال عن الإقرار الصريح بتأريخية كثير من النصوص المتعلقة بالمعاملات الشرعية، ويعنى الإقرار بتأريخية هذه النصوص النظر إليها باعتبارها ذات قيمة نسبية فى إطار الظروف التاريخية التى طبقت فى الماضى، وأن احتوى السلوكى الإلزامى الذى تتطلبه هذه النصوص يختلف باختلاف الزمان والمكان والمصالح، ومن هنا تتحول المرجعية من مرجعية للمدلول اللفظى للنصوص إلى مرجعية للقيم والمبادئ التى تسعى النصوص إلى حمايتها. وليس هذا بمنهج جديد بل إن سيق الريادة فيه ترجع إلى فقهاء مسلمين عظام مثل أبى إسحق الشاطبى فى كتابه الموافقات. هذا هو المنهج الوحيد الكفيل بحل مشكلة التعارض بين الأصولية وقضايا العصر ومنها قضايا حقوق الإنسان. ولكن هذا المنهج يعتبره الأصوليون الجامدون المنتصقون بالنص أياً كان كفراً بواحاً أما الأصوليون المجددون فيقولون به تارة ويغفلونه تارة أخرى جرياً على سنتهم فى المنهج الانتقائى فى التعامل مع قضايا تتعلق بمستقبل أمتهم وأوطانهم^(١).

وعلى أية حال فقد سمح المنهج التجديدى الانتقائى لفريق الأصوليين المجددين، بتجاوز الموقف التقليدى الذى كان يمثلته الإمام المودودى باعتبار أن الديموقراطية ليست من الإسلام فى شئ إذ لا يصح فى نظره إطلاق كلمة الديموقراطية على الدولة الإسلامية بل أصدق منها تعبير كلمة الحكومة الإلهية أو الشيوقراطية، تجاوز الإسلاميون المجددون هذا الموقف إلى الحد الذى يعلن فيه الشيخ محمد الغزالى: «إن الاستبداد السياسى فيما رأينا من قريب ومن بعيد ليس عصبياً جزئياً لتعاليم الإسلام وليس إماتة لشرائع مرعية بل هو إفلات من ربقته ودمار على عقيدته»^(٢)، ونفس المعنى يقرره الكاتب الإسلامى فهمى هويدى بقوله: «ليس عندى أى شك أو قلق من موقف الإسلام من الديموقراطية، فهى

(١) ويذهب محمد عمارة فى دراسته عن الإسلام وحقوق الإنسان إلى الإقرار بغلبة المصلحة فى فهم الأحاديث المتعلقة بالتغييرات الدينية، وراجع، الإسلام وحقوق الإنسان، (ضروا لا حقوق)، عالم المعرفة، الكويت، ص ١١٩.

(٢) محمد الغزالى، أزمة الثورى فى المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٢٨.

مسألة محسومة لدى قطاع عريض من المثقفين الإسلاميين الذين لا يرون تعارضاً بين الشورى وقيم الديمقراطية حيث يعتبرون أن الحرية هي أحد المقاصد العليا للشريعة ولكن المشكلة هي في المسلمين وليس الإسلام فالديموقراطية ليست مبادئ وأفكاراً فقط وليست مؤسسات وأشكال فقط وإنما هي قيم تستقر في ضمير المجتمع^(١) وهي نفس المعانى التي يقرها الدكتور أحمد كمال أبو المجد في رؤيته «الإسلامية المعاصرة» ومحمد سليم العوا في دراسته عن النظام السياسي للدولة الإسلامية.

تقرير الدين للاستبداد

ولكن المشكلة أنه إذا كان فهم هؤلاء الإسلاميين المجددين للنصوص الشرعية قد سمح لهم بهذا الموقف المتقدم الرشيد من قضية الديمقراطية فإن فهماً آخر للنصوص قد سمح لأنظمة سياسية حاكمة أن تمارس وعلى مشهد من الجميع وفي حماية النصوص أيضاً أبشع صور وأد الديمقراطية وانتهاك حقوق الإنسان.

ونعود في هذا الصدد إلى التقرير الذي أشرنا إليه آنفاً لمركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بجنيف لنجدته يكرر الإشارة إلى أوضاع حقوق الإنسان في إيران وأفغانستان^(٢) حقيقة أن هناك دولاً أخرى (علمانية) غارقة حتى أذنيها في انتهاك حقوق الإنسان ولكن هذه الدول لا توجد على مقاومة طغيانها أى محاذير دينية في حين أن معارضة النظم الأولى تدخل صاحبها في باب الكفر والزندقة.

ورغم الاجتهاد المنسوب للأصوليين المجددين في مسأل الديمقراطية فإن ثمة اجتهداً لأصوليين مجددين أيضاً (ولكن في الاتجاه المعاكس) يعتبرون الديمقراطية نبتاً خبيثاً مجتمعات الغرب الكافرة. ومن هؤلاء المفكر الإسلامي السوداني الدكتور حسن الترابي. يقول الترابي في تقييمه لمفهوم حقوق الإنسان والديموقراطية: «وقليل ما تجرى المقولات النظرية في حقوق الإنسان التي يحاول بها بعض المسلمين أن يستدركوا أزمة الحرية والدولة المطلقة فهي استيراد غريب مؤسس على

(١) مقالة بجريدة الأهرام في ١٢ / ١٠ / ١٩٩٣.

(٢) مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، سلسلة الدراسات في حقوق الإنسان، رقم ٢، ص ١٠ وما بعدها.

الأصول العقائدية والحضارية... وتراهم كذلك يعتمدون مصطلح حقوق الإنسان مطلقاً غافلين عن نشأته في بيئة استبداد مطلق ومن مذهب اعتقاد بالإنسان المطلق الذى تحق له كل الحقوق دون الواجبات وتحل له متع الإباحية الشاملة ولا حجة عليه من رب معبود^(١). ثم يجرد الترايبي فى بحث له عن الشورى والديموقراطية^(٢) المفهوم الأخير من كل عناصر المشاركة السياسية من الناحية العملية فىرى أنه من العيوب الديموقراطية أنها تمارس فى الغرب فى سياق حكم لا دينى فى حين أنه فى الإسلام لا مجال لحكم شعبى بمعزل عن الإيمان، فالسيادة فى الديموقراطية الغربية تستند فى النظرية الدستورية إلى الشعب بينما فى الإسلام لا تعنى سلطة الشعب المطلقة بل سلطة الشعب وفقاً للالتزام بالشرعية.

والترايبي فى موقفه هذا من حقوق الإنسان التى يراها حقراً فى التحلل والإباحية ومن الديموقراطية التى يجب أن تكون مقيدة ومحكومة بمبادئ الشريعة إنما يعبر عن قطاع واسع من مفكرى التيار الإسلامى يقدم على أقل تقدير تبريرات الاستبداد السياسى مغلفة بعبارات رحيمة بحيث يسهل على الشعوب ازديادها.

والسؤال الذى يقفز فوراً إلى أرض الواقع عند أول تطبيق عملى لهذه الصياغات النظرية هو: إذا كانت سيادة الشعب محكومة ومضبوطة بمبادئ الشريعة، وإذا كانت مبادئ وقواعد الشريعة على ما نعلم ويعلم ممثلو التيار الإسلامى أنفسهم مختلفة المضامين متعددة المعانى وفقاً لما يؤدى إليه اجتهاد كل مجتهد ألا يصح ذلك القيد الدينى على الديموقراطية فى واقع الأمر ممارسة لاستبداد دينى من الحكام الذين برعوا فى التاريخ والحاضر فى إيجاد تبريرات لاستبدادهم من بطون كتب الشريعة ذاتها؟.

وإذا كانت الديموقراطية الإسلامية وفقاً لما يروج لها أنصارها محكومة بمبادئ الشريعة فإن فى نظريات فقهاء المسلمين تراثاً هائلاً من التبريرات الشرعية للاستبداد التى تصدر حق المواطنين فى المشاركة السياسية، مثلما فيها من تراث

(١) حسن الترايبي، نظرات فى الفقه السياسى، ص ٣٠ - ٣٩.

(٢) حسن الترايبي، الشورى والديموقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربى، السنة الثامنة، العدد ٧٥، ص ١٣.

هائل أيضاً من تبرير مقاومة الظلم والاستبداد، هذا التراث الاستبدادي هو اليوم زاد الحكومات الإسلامية في مصادرة حقوق الإنسان واستصدار الفتاوى بحرمة وكفر من ينادى «بالحقوق الشرعية». ففكرة «الشوكة» عند عدد من الفقهاء الأقدمين تعد أساساً لشرعية السلطة الأمر الذي ينافي مفهوم عقد البيعة بالإمامة الذي يبرزه الإسلاميون الديمقراطيون، فالشوكة هي القوة والمنعة ويلتزم المسلمون بالانصياع لصاحب الشوكة من الحكام ولو من غير بيعة. روى عن أحمد بن حنبل قوله: «من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه برأ كان أو كافراً فهو أمير المؤمنين» وقال ابن جماعة قاضي القضاة بالقاهرة: «إن خلى الوقت عن إمام فتصدى له من ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً». ويقول المالكية: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»^(١).

وعلى أية حال، ومع كل التقدير لمفكرى الأصولية الجديدة لدورهم في محاولة التوفيق بين النصوص وإشكاليات الواقع وأبرزها إشكاليات الديمقراطية وحقوق الإنسان، فإنهم ليسوا وحدهم على الساحة، بل لا نجاووز القول أنهم ليسوا الصوت الأعلى فيها بل ثمة جماعات إسلامية أكثر مباشرة وأكثر وضوحاً وأقل قدرة على الاجتهاد والتخريج ترتبط بالنص الفقهي ارتباطاً صريحاً لا حوارية فيه وتعلن بطريقة سافرة عداها الكامل لأي حديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان بل ومبدأ المساواة أمام القانون ذاته. هذه الجماعات يمكن أن تندرج تحت فئة من فئتين رئيسيتين الأولى هي ما نسميه بالأصولية الفجة والثانية هي الأصولية المؤسسية. ويجمع هاتين الفئتين أنهما يغلبان النقل على العقل والنص على المصلحة وينطلقان سواء من نصوص معتمدة في المصادر الشرعية الأولى أو في أقوال الفقهاء أو منسوبة إليهما دون نظر إلى مدى تلاؤم هذه النصوص مع الواقع الاجتماعي

(١) انظر في معارضة هذه الأفكار، د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سابق الإشارة، ص ١١٦ وما بعدها.

المعاصر، فالفرضية الرئيسية عندهم أن النص هو المهيمن على الواقع والحاكم له فى حين أنه لا تأثير للواقع على النص. وعلى حين لا يعبأ أصحاب الأصولية الفجة بالتمييز بين النصوص بحسب قطعية ثبوتها ودالاتها أو ظنيتهما وما إذا كانت نصوصاً ذات حكم عام أو وقتى يستخدم أصحاب الأصولية المؤسسية مناهج الاستدلال الشرعى للالتقاء بين النصوص الفقهية والشرعية المختلفة.

ولناخذ مثلاً برؤية أصحاب الأصولية الفجة (جماعة التكفير والهجرة) وينظرها فى المنهج الأصولى الفج والمباشر جماعات أخرى متعددة كجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية والجماعات الأخرى المنشقة عليها والمتفرعة منها. يتحدث شكرى مصطفى عن ضمانات الجماعة المسلمة وهى فى نظره كما يلي^(١):

- (١) المنع من إظهار الشرك الظاهر كعبادة الأصنام أو الكواكب أو الموتى أو كفر ظاهر كسب الدين أو ارتداد كامل كالشيوعية والبهائية والماسونية.
- (٢) المنع من الإصرار على المعصية أو ترويجها.
- (٣) فرص تعلم الدين وتعليمه.
- (٤) المنع من إنكار معلوم من الدين بالضرورة.
- (٥) إيجاب الفرائض الظاهرة كالصلاة والزكاة والشهادة واستيفاؤها.
- (٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بين الأفراد.
- (٧) الإشراف على تعظيم الله وحقه فى صدور الناس.
- (٨) تمييز المسلم عما عداه من رعايا الدولة غير المسلمين حتى يمكن التفريق بينهما بمجرد النظر.

(٩) توجيه الأمور كلها بكامل قوتها وبكامل هيئاتها وبشتى مؤسساتها للعمل فى سبيل الله لتكون كلمة الله هى العليا.

هذا بالضبط هو البرنامج السياسى للحكم الذى تقدمه جماعات الإسلام السياسى الراديكالى أو ما نسميه بجماعات الأصولية الفجة. وهم يفصلون كل

(١) رجب مذكور، التكفير والهجرة وجهاً لوجه، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٥٣ وما بعدها.

بند من بنود هذا البرنامج ويؤيدونه بنص وفقاً للتفسير الذى يتبنونه له . فلنقارن إذًا هذه المبادئ بالمبادئ التى نص عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية وإعلان القضاء على التعصب الدينى عن حرية الرأى والتعبير والفكر وممارسة الشعائر الدينية والمساواة بين البشر بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو المعتقد . ولنتأمل كيف أن هذا البرنامج والبرامج المماثلة معادية لحقوق الإنسان فى أبسط قيمها عندما يتحدث عن تمييز المسلم فى مظهره عمن عداه من رعايا الدولة غير المسلمين حتى يمكن التفريق بينهما بمجرد النظر . وأصحاب هذا النظر من الأصوليين المغالين المتغلغلين لا يعمون أنه إذا وجدت بعض هذه الممارسات التمييزية فى المظهر فى عهد الرسول فقد كان ذلك يرجع إلى أن المسلمين كانوا أقلية يراد لها الحفاظ على وحدتها وتميزها وهى فى حالة حرب مع أعدائها واستنفار فى مواجهتهم، أما الآن فإن الأخذ بهذه الممارسات من شأنه أن يصمم المسلمين بأنهم أصحاب فكر يقوم على التمييز بين البشر بطريقة لا تختلف عن الدعوات الفاشية المعاصرة ودينهم من ذاك برىء . إن التكرار لتاريخية النصوص هو الذى أوجد تلك الهوية الساحقة بين أصحاب الأصولية الفجة وبين مقتضيات العصر ومبادئ حقوق الإنسان فيه فلو كانوا قد حذوا حذواً عمر بن الخطاب فى توزيع الغنائم وفى سهم المؤلفات قلوبهم وفى بعض مسائل الميراث من الإقرار وبنسبة قواعد التنظيم الاجتماعى لما وجد ذلك الاصطدام المصطنع بين النص وبين اعتبارات المصلحة والعدل فى التنظيم الاجتماعى .

ولم ينجح الأصوليون المؤسسيون من صفة الدوجماطية التى ميزت أصحاب الأصولية الفجة، ونقصد بأولاء عدداً ممن ينتمون إلى المؤسسات الدينية الرسمية فى العالم العربى عندما يتعرضون بالبحث لقضايا حقوق الإنسان متخذين مرجعية لهم النصوص المنسوبة إلى فقهاء الشريعة الإسلامية الأقدمين . ولا أتحدث هنا عن رأى جمهور السلفيين فى القضايا المتعلقة بحقوق المرأة وولايتها العامة، وفى قتل من ينكر معلوماً من الدين بالضرورة لكونه مرتدّاً (راجع شهادة الشيخ محمد الغزالي فى قضية مقتل فرج فودة أمام محكمة أمن الدولة بالقاهرة) وفى غير ذلك من الأمور المعلومة للجميع ولكننى أتوقف هنا عند مثال رأى جمهور فقهاء المسلمين ومن تابعهم من الأصوليين المؤسسين فى مسألة حقوق غير المسلمين

فى المجتمع الإسلامى . فرغم أن الأصوليين المجددين فى حديثهم فى هذا الأمر يرددون عبارة أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا وأن الذمة عقد بين المسلمين وغير المسلمين يدفع به الآخرون الجزية ويقوم الأولون بالدفاع وبالتالي تسقط الجزية عند عموم واجب الدفاع (لاحظ الأخذ بمبدأ تاريخية النصوص) رغم ذلك فإن الفقه الإسلامى القديم ولاعبارات الثقافة التاريخية ملئ بمظاهر التمييز بين المواطنين بسبب اختلاف الدين . ولما كان رجال المؤسسات الدينية الرسمية يلجئون عند عرض آرائهم وفتاويهم إلى استنباط الأحكام من أقوال الفقهاء الأقدمين دون نظرة نقدية اجتماعية فلنا أن نتوقع أن تأتى هذه الآراء والفتاوى مليئة بمظاهر التمييز بين المسلمين وغير المسلمين . ومن هذه المظاهر ما ذهب إليه أكثر الفقهاء من أنه لا يجوز أن يكون غير المسلم سلطاناً ولا أميراً ولا قاضياً على المسلمين : «لأنه لو جاز أن يكون غير المسلم سلطاناً أو قاضياً على المسلمين لشعر المسلم بقوته وسلطانه وعلو يده ونفوذ أمره عليه ولكانت له القوة من دونه ، وهذا مناف لقرله تعالى : «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين»^(١) . وقول الخنفة فى مشهور مذهبهم أنه لا تقبل شهادة غير المسلم على المسلم . وعلى ذلك أيضاً المالكية والحنابلة إلا عند الضرورة . واختلف الفقهاء فيما إذا قتل المسلم ذمياً عمداً هل يجب عليه القصاص أم لا كما اختلفوا فى وجوب الدية على المسلم إذا قتل ذمياً خطأ فمن قائل بعدم وجوبها ومن قائل بوجوبها كدية المسلم ومن قائل إنها نصف دية المسلم ومن قائل إنها ثلثها .

كل هذه الآراء واردة فى الفقه الإسلامى الذى يرجع إليه الأصوليون نقلاً عند بيان الحكم الشرعى فى العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وهى آراء محكومة بالسياق التاريخى الذى وردت فيه ، فهل نأخذ بهذه النصوص نقلاً رغم تعارض بعضها مع مبادئ حقوق الإنسان أم نلتفت عنها عقلاً رغم شبهة إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة؟

هذا هو التحدى الرئيسى الذى يفرض نفسه عند بحث إشكالية العلاقة بين الأصولية وحقوق الإنسان وهو التحدى الذى لا نظن أنه سيجد حله فى المستقبل

(١) د. بدران أبو العنين بدران، العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، ١٩٨٤، ص ١٩٤ .

القريب . وعوامل تعقد إشكالية التعارض بين الأصولية والمبادئ الواردة بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان كثيرة أهمها أن الأصوليين على اختلاف فئاتهم ينطلقون من النص الثابت للحكم على الواقع المتغير . والاختلاف بينهم في ذلك اختلاف جزئي في المنهج . فعلى حين تأخذ الأصولية الفجة بالنقل فقط دون العقل وتغلب الثوابت على المتغيرات ولا تميز في المنقول بين منقول يعد تشريعاً وآخر لا يعد تشريعاً وبين منقول معقول وآخر غير معقول ، يقيم الأصوليون المجددون نوعاً من الموازنة بين النقل والعقل ولكن هذه الموازنة تصطدم مع الواقع أحياناً ولا تسجح دائماً في إزالة التعارضات بين النص ومبادئ حقوق الإنسان الدولية . في حين يقتصر الجهد العقلي للأصولية المؤسسية على الانتقاء بين أقوال الفقهاء الأقدمين مع ما في كثير من هذه الأقوال والآراء من تعارض صارخ مع مبادئ حقوق الإنسان وقضايا العصر .

ومع كل هذا الجهد التوفيقى الذى يقوم به فريق من الأصوليين المجددين والعقلانيين ، تبقى مناطق للتعارض بين الأصولية ومبادئ حقوق الإنسان الدولية تستعصى على كل تجديد جزئى فى إطار المناهج التقليدية منها مسألة العقوبات البدنية ، ومسألة إزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة ، ومسألة حرية الاعتقاد ، ومسألة قضية حقوق الأقليات غير الإسلامية . ذلك هو الحد الأدنى من مناطق الاختلاف فهل من سبيل إلى حل تناقضاته مع الالتزام بالمنهج الأصولي ؟ أم أن التجديد فى ذات المنهج أصبح قضية مطروحة على الأصوليين أنفسهم . ونحن لا نتوقع كثيراً فى شأن التجديد هذا من رجال الأصولية المؤسسية ، لأننا ندرك صحة ما يردده عدد من فلاسفة القانون أن تقاليد المهنة القانونية كثيراً ما تكون حائلاً دون إحداث التطور القانوني ودافعاً إلى إكساب هذا النظام طابعاً محافظاً ، بحيث تتراكم مصالح ثقافية وغير ثقافية لرجال القانون التقليدي فى مقاومة أى تجديد فى المنهج والأطروحات المستقرة . وبالطبع فإن هذا يصدق على رجال القانون المدنيين ومن باب أولى على رجال القانون الدينى .

فهل من سبيل للخروج من هذه الإشكاليات المتشابكة إلا بحركة لإحياء العقل العربى والإسلامي ؟

القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي

العمل العربي



لحقوق الإنسان

«جوانب الوحدة والتميز»

ليست هذه الدراسة بحثاً في فقه

القانون الدولي، وإنما هي محاولة لرصد العلاقة بين فرعين حديثين من

فروع هذا القانون وهما القانون الدولي الإنساني الذي يعنى بحماية حقوق

الإنسان في النزاعات المسلحة، والقانون الدولي لحقوق الإنسان الذي يحمي

حقوق الإنسان بصفة عامة في وقت السلم ووقت الحرب. فعلى حين يبدو

الأخير قانوناً عاماً شاملاً لكافة أنواع الحقوق في كافة الظروف، يبدو القانون

الأول قانوناً خاصاً يسبغ الحماية على أنواع محددة من الحقوق في ظرف

استثنائي خاص هو ظرف النزاع المسلح.

مع ذلك فإن القواعد المكتوبة للقانون الدولي الإنساني هي أقدم وأسبق في الظهور من قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان . ومن الناحية الموضوعية فرغم وجود مساحة مشتركة من الحقوق التي ينظمها كل من القانونين ، إلا أن كلاً منها يستأثر بمجال قاعدي خاص به . وهذا ما يجعل فحص العلاقة بينهما أمراً ذا أهمية أكاديمية وعملية ، وهو بحث أدخل في فلسفة القانون منه في فقه القانون الدولي مادام يقع على الحدود بين نظامين قانونيين .

المصادر وموضوع الحماية في كلا القانونين:

القانون الدولي الإنساني هو مجموعة المبادئ والقواعد المتفق عليها دولياً والتي تهدف إلى الحد من استخدام العنف في وقت النزاعات المسلحة عن طريق حماية

(*) بحث قُدم إلى مؤتمر القانون الدولي الإنساني الذي نظّمته وزارة العدل المصرية بالتعاون مع اللجنة الدولية للصليب الأحمر ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

الأفراد المشتركين في العمليات الحربية أو الذين توقفوا عن المشاركة فيها، والجرحى والمصابين والأسرى والمدنيين، وكذلك عن طريق جعل العنف في الممارك العسكرية مقتصرأ على تلك الأعمال الضرورية لتحقيق الهدف العسكري^(١).

ووفقأ لهذا التعريف تتمثل مصادر القانون الدولي الإنساني فى أنواع ثلاثة من المصادر كما يلى :

أولأ: اتفاقات جنيف الأربعة لعام ١٩٤٩ والبروتوكولان الملحقان بها العام ١٩٧٧ . وهى الاتفاقات التى وضعت تحت رعاية اللجنة الدولية للصليب الأحمر وكانت نتيجة جهود متواصلة من اللجنة المذكورة لتطوير قواعد القانون الإنساني السابقة عليها، هذه الجهود التى أسفرت عن صياغة وتبنى الاتفاقيات الأربع التالية :

الاتفاقية الأولى: اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة في الميدان المؤرخة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ .

الاتفاقية الثانية: اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى والغرقى من القوات المسلحة في البحار المؤرخة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ .

الاتفاقية الثالثة: اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب المؤرخة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ .

الاتفاقية الرابعة: اتفاقية جنيف بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب المؤرخة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ .

ثانياً: قانون لاهاي ويتمثل في الاتفاقات التي أسفرت عنها نتائج مؤتمرات الصلح التي عقدت في هولندا عامي ١٨٩٩، ١٩٠٧ والتي ركزت أساساً على الوسائل المسموح بها أثناء العمليات الحربية.

ثالثاً: الجهود المستمرة لمنظمة الأمم لتأمين احترام حقوق الإنسان في أوقات النزاعات المسلحة والحد من استخدام بعض الأسلحة ذات طابع الإبادة الجماعية .

أما القانون الدولي لحقوق الإنسان فيتمثل في مجموعة القواعد والمبادئ المنصوص عليها في عدد من الإعلانات والمعاهدات الدولية والتي تؤمن حقوق وحرية الأفراد والشعوب في مواجهة الدولة أساساً . وهي حقوق لصيقة بالإنسان وغير قابلة للتنازل عنها ، وتلزم الدولة بحمايتها من الاعتداء أو الانتهاك . وترجع مبادئ حقوق الإنسان إلى الوراء كثيراً فيما قبل إنشاء منظمة الأمم المتحدة حيث نص على هذه الحقوق في كثير من الإعلانات الوطنية بل والدساتير الوطنية أيضاً . وترتد بجذورها كذلك إلى كثير من الثقافات الوطنية متمثلة في التراث الديني والأخلاقي للشعوب . ولكن هذه الحقوق لم تكتسب طابعاً قانونياً إلزامياً دولياً يلقي التزامات على الدول أعضاء الجماعة الدولية ويحملها المسؤولية الدولية في حالة المخالفة إلا بعد الحرب العالمية الثانية وتحديداً بعد إنشاء منظمة الأمم المتحدة ، حيث احتلت مسألة حقوق الإنسان مكاناً ملحوظاً في ميثاق المنظمة ، ثم تتابع الأمر بصدر عدد من المواثيق الدولية سواء ذات الطابع الأدبي مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٩ ، أو ذات الطابع القانوني الإلزامي التعاقدى مثل الاتفاقات

والعهود الدولية التي صدرت عن منظمة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الإقليمية الأخرى وضمت عديداً من الدول الأطراف .

لقد أدت نشأة وتنامي القانون الدولي لحقوق الإنسان شأنه في ذلك شأن القانون الدولي الإنساني إلى أن مجالات حماية حقوق الإنسان سواء وقت السلم أو وقت الحرب قد خرجت بشكل أو بآخر من دائرة المسائل الواقعة في إطار سيادة الدول لتصبح شأناً دولياً يلقي التزامات ويرتب المسؤولية على عاتق الدول أعضاء المجتمع الدولي .

كما اتسعت اتساعاً كبيراً دائرة الحقوق التي يشملها القانون الدولي لحقوق الإنسان بالحماية والتنظيم . لقد كان الأمر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي العهدين الدوليين اللاحقين مقتصرأ على فئة الحقوق المدنية والسياسية من ناحية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من ناحية ثانية . ففضلاً عن التوسع في التنظيم القانوني الدولي لهاتين الفئتين التقليديتين من الحقوق عن طريق المزيد من الإعلانات والاتفاقات التي تضيف مزيداً من الحماية الموضوعية والإجرائية على حقوق بعينها ، فإن هناك فئات جديدة من الحقوق قد ظهرت مثل الحقوق الجماعية كالحق في البيئة والحق في التنمية وحقوق الشعوب كالحق في تقرير المصير وحقوق الأقليات وغيرها . وبالإضافة إلى ذلك فإن الآليات الإجرائية للحماية قد تطورت بدورها بإلقاء التزامات على الدول بتقديم تقارير دورية عن مدى احترامها للاتفاقات ، أو بالنص على حق الأفراد في طلب الحماية المباشرة ضد انتهاكات حقوق الإنسان التي تمارسها دولهم ، أو بتوفير الوسائل القضائية والرقابية التي ترصد الانتهاكات وتحققها ، وأخيراً بالاعتراف المتزايد بما يسمى بحقوق الدول والمنظمات في التدخل في شؤون دولة أخرى لحماية حقوق الإنسان دون اكتراث مبدأ السيادة الوطنية وهذا ما سمي بحق التدخل الإنساني .

ودون الدخول في تفاصيل كثيرة قد تخرج عن إطار هذه الورقة ، يذهب جانب كبير من الفقه إلى تقسيم مجالات الحقوق المشمولة بحماية القانون الدولي لحقوق الإنسان إلى المجالات التالية :

الحق في السلامة الجسمية وتشمل الحق في الحياة والحرية والأمن والحماية ضد

التعذيب وحرية الانتقال واللجوء، والحق فى المستوى اللائق للمعيشة، والحق فى الصحة، والحق فى الأسرة والزواج، والحق فى العمل، والحق فى التأمين الاجتماعى، والحق فى التعليم، والتدريب، وحق الملكية، والحق فى الحماية القانونية مثل التمتع بالجنسية ومبدأ المساواة أمام القانون وحق المحاكمة العادلة وحقوق المتهمين والمذنبين وغير ذلك، والحق فى الحماية العقلية والأخلاقية، والحقوق السياسية والديموقراطية، والحقوق الجماعية مثل حق تقرير المصير والتحرر والحق فى التنمية والحق فى البيئة وحقوق الأقليات^(١).

تلك هى الحقوق التى يكفلها القانون الدولى لحقوق الإنسان الذى يطبق كقاعدة عامة وقت السلم، وإن كان هناك تفصيل فى نفاذه وقت الحرب. ما هى إذن طائفة الحقوق التى يكفلها القانون الدولى الإنسانى الذى يهدف إلى تأمين حقوق بعينها وقت الحرب؟ وهل ثمة تداخل بين كلا النوعين من الحقوق؟.

هناك أحكام مشتركة فى اتفاقيات جنيف الأربع تنقسم إلى أحكام عامة مجمعة فى مطلع كل اتفاقية تعالج مسائل احترام الاتفاقيات وتطبيقها فى حالة الحرب الدولية والاحتلال والحرب الأهلية وأحكام أخرى متعلقة بمدة التطبيق والاتفاقيات الأخرى التى يجوز للأطراف إبرامها والطبيعة الآمرة للحقوق ودور الدول الحامية واللجنة الدولية للصليب الأحمر والتوفيق فى حالة الخلافات هذا بالإضافة إلى أحكام فى كل اتفاقية تتعلق بوقف الانتهاكات والعقوبات الجزائية عليها.

أما من ناحية الحقوق الموضوعية التى تضمنتها اتفاقيات جنيف الأربع، فإن أحكام الاتفاقية الأولى تتعلق بتحسين حالة الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة فى الميدان وهى تهدف إلى حماية الحق فى الحياة للفئات اأغمية فضلاً عن حقهم فى سلامة أجسامهم ضد التعذيب والإهمال الصحى العمدى (م ١٢). أما الاتفاقية الثانية فهى تسبغ نفس الحماية على الجرحى والمرضى والفرقى فى الحرب البحرية، ولهذا يمكن القول أيضاً إنها تهدف إلى حماية حق الحياة والحق فى السلامة الجسمية للأشخاص المشمولين بحمايتهم. والاتفاقية الثالثة تتعلق بحماية الأسرى

وهي تهدف إلى ضمان حد أدنى من المعاملة الإنسانية الكريمة لأسرى الحرب وهي في سبيل ذلك تقرر مجموعة من الحقوق للأسرى منذ بدء وقوعهم في الأسر بدءاً من ضمانات الاستجواب ومصير متعلقاتهم الشخصية والإجلاء والنقل، وظروف حياتهم في المعسكرات أو في حالة نقلهم من حيث أماكن الاعتقال وأساليبه والماوى والغذاء والملبس والشروط الصحية والرعاية الطبية والحقوق والحريات الدينية والفكرية وعمل الأسرى ومواردهم المالية ومراسلاتهم ومواد الإغاثة التي ترد إليهم، والعلاقة بين الأسرى والسلطات التي تعتقلهم فيما يتعلق بالشكاوى ومثلى الأسرى والعقوبات الجزائية. هذا بالإضافة إلى كثير من الأحكام الهامة عن الأساليب المختلفة التي ينتهى بها الأسر، والهيئات التي تعاون الأسرى وأحكام متنوعة هامة أخرى. وتعلق الاتفاقية الرابعة بحقوق المدنيين في وقت الحرب. وإذا كانت الاتفاقيات الثلاث السابقة ترمى إلى توفير حماية خاصة ذات موضوع خاص وظروف خاصة هي ظروف الحرب، فإن الاتفاقية الرابعة هي أقرب هذه الاتفاقيات من حيث موضوع الحماية المقررة فيها للقانون الدولي لحقوق الإنسان. إنها ببساطة اتفاقية تحمى حقوق الإنسان للسكان المدنيين في وقت الحرب والاحتلال. وعلى سبيل المثال تحظر هذه الاتفاقية الأعمال التالية: الاعتداء على الحياة والسلامة البدنية ولاسيما التعذيب والتشويه والمعاملة القاسية، وأخذ الرهائن، النفي والإبعاد، الاعتداء على الكرامة الشخصية وعلى الأخص المعاملة المهينة والحاطة بالكرامة والمعاملة التمييزية على أساس الاختلافات في العنصر واللون أو الجنسية أو الدين أو المعتقدات أو الجنس أو المولد أو الثروة، إصدار الأحكام وتنفيذ العقوبات دون حكم سابق تصدره محكمة مشكلة تشكيلاً قانونياً وتكفل الضمانات القضائية اللازمة في نظر الشعوب المتمدنية، تغيير الطبيعة الديموجرافية لسكان الأرض المحتلة وغير ذلك من الحقوق^(١).

هناك إذن وحدة في الهدف بين المواثيق الدولية لحقوق الإنسان واتفاقيات

(١) راجع الملاحظات التمهيدية على اتفاقات جنيف. منشورات الصليب الأحمر الدولي الطبعة الرابعة.

جنيف الأربع لسنة ١٩٤٩ وهي تأمين احترام مختلف حقوق الإنسان وحرياته، وإن تميزت الاتفاقيات الأخيرة بأنها تعمل على تأمين هذه الحقوق في ظروف خاصة هي ظروف النزاعات المسلحة. وقد أدى هذا التمييز في ظروف الحماية إلى أن اتفاقيات جنيف الأربع قد شملت بحمايتها فئات لم تكن محل اهتمام القانون الدولي التقليدي لحقوق الإنسان كالجرحى والغرقى والأسرى وإنما قررت لهذه الفئات الخاصة حقوقاً خاصة متميزة عن المجال العام لحماية حقوق الإنسان نظراً لطبيعة تلك الظروف الاستثنائية التي تحيط بها.

نطاق الحماية ومداها: (مبدأ عدم جواز التحلل في الظروف الاستثنائية من الالتزام باحترام حقوق الإنسان الأساسية).

هذا التداخل من ناحية والتمييز من ناحية أخرى بين القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان يطرح مجموعة من الأسئلة حول نطاق الحماية ومداها.

لقد أقرت المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وكذلك العهد الدولي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حق الدول في التحلل من التزاماتها باحترام حقوق الإنسان في أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة وفقاً للشروط والأوضاع التي حددها المادة المذكورة. والسؤال الآن هل يعتبر دخول الدولة في حالة نزاع مسلح خارجي أو داخلي من قبيل حالة الطوارئ العامة التي تميز للدولة التحلل من التزاماتها بمقتضى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية؟ الإجابة على ذلك بالإيجاب رغم عدم نص المهددين على حالة الحرب صراحة كظرف استثنائي كما هو الحال في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (م ٥ / ١) والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (م ٢٧ / ١). فقد تحدثت الاتفاقية الأولى عن حالة الحرب أو الخطر العام الذي يهدد حياة الأمة، وتحدثت الاتفاقية الثانية عن زمن الحرب أو الخطر العام أو أى طوارئ أخرى. واعتبار حالة الحرب ظرفاً استثنائياً يجيز التحلل من التزامات الدول بمقتضى العهدين. ويستفاد هذا من مراجعة الأعمال التحضيرية للمادة الرابعة للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية حيث

كان المشروع المقترح لها أثناء إعداد الاتفاقية يتضمن حالة الحرب، إلا أنه رأى عند إعداد الصياغة النهائية للنص حذف هذه الإشارة الصريحة للحرب من تلك المادة «وذلك على سند من أن حالة الحرب أو النزاع المسلح - وإن كانت تعد من الناحيتين الواقعية والفنية داخلة في مفهوم الظروف الاستثنائية أو حالات الطوارئ العامة - فإنه سيكون من غير الملائم تضمين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية تلك الإشارة الصريحة للحرب في الوقت الذي يقضى فيه ميثاق الأمم المتحدة بتحريم الحروب بل وبتحريم أى استخدام للقوة العسكرية أو حتى مجرد التهديد باستخدامها»^(١).

قيود على حق التحلل

أولاً: الحقوق ذات الحصانة،

ومع ذلك فثمة شروط تستفاد من صلب المادة الرابعة تقيد حق الدولة في التحلل من التزاماتها باحترام حقوق الإنسان في أحوال الحرب والطوارئ، وهي تضع قيوداً إجرائية وموضوعية على سلطة التحلل هذه^(٢)، لن نعرض لها تفصيلاً خروجهما عن موضوع هذه الدراسة. وإنما نتوقف عند شرطين هامين من هذه الشروط هما عدم جواز التحلل من طائفة محددة من الحقوق محددة بعينها وتلتزم الدولة بعدم انتهاكها حتى ولو أعلنت حالة الطوارئ أو الحرب، وعدم جواز الإخلال بالالتزامات الدولية الأخرى التي تتحملها الدولة.

المبدأ الأول يطلق عليه في فقه حقوق الإنسان «مبدأ عدم جواز المساس بالحقوق والحريات ذات الحصانة»^(٣). وهذه الحقوق التي لا يجوز المساس بها حتى في حالة الطوارئ أو الحرب هي كما يلي:

الحق في الحياة، حظر أعمال التعذيب والعقوبات اللاإنسانية أو المهينة، عدم جواز تطبيق القوانين الجنائية بأثر رجعي، تحريم الرق والعبودية وأعمال السخرة،

(١) راجع، د. سعيد فهم خليل، الحماية الدولية لحقوق الإنسان في الظروف الاستثنائية، أميديست. السلسلة القانونية. رقم ٢ لسنة ١٩٩٨، ص ٥٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٦ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.

حظر إخضاع أى إنسان دون رضائه الحر للتجارب الطبية أو العلمية، عدم جواز سجن الشخص بسبب عدم قدرته على الوفاء بالتزامه التعاقدى، حرية الفكر والضمير والمعتقد الدينى.

أما الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان فقد أضافت إلى هذه الحقوق ذوات الحصانة حقوقاً أخرى لا يجوز المساس بها فى الظروف الاستثنائية. وهى الحق فى الاسم وحقوق الأسرة وحقوق الطفل، والحق فى الجنسية والحقوق السياسية.

ولا شك أن كل توسع فى قائمة حقوق الإنسان التى لا يجوز المساس بها فى الظروف الاستثنائية وفى حالة الحرب خصوصاً هو توسع محمود. وتبدو أهمية هذا التوسع فى أن هناك حقوقاً أخرى خارج نطاق حقوق الإنسان التقليدية المنصوص عليها فى الإعلان العالمى وفى العهدين الدوليين أصبحت تغطى باهتمام كبير من المجتمع الدولى بما لا يقل عن الحقوق الأولى، الأمر الذى يحسن معه إدراجها فى الحقوق ذات الحصانة التى يتمتع على الدول المساس بها فى الظروف الاستثنائية وظروف الحرب. ولعل أظهر هذه الحقوق الحق فى بيئة نظيفة والحق فى التنمية وحقوق الطفل والأسرة وحقوق الأقليات. ولا يخفى ما أسفرت عنه الحروب الحديثة فى البلقان والخليج على سبيل المثال من تدمير للبيئة المحيطة وللبنية الأساسية التى تقوم عليها أى تنمية اقتصادية أو اجتماعية. أما المعاناة التى يعانها أفراد الفئات الضعيفة كالأطفال والنساء فقد أصبحت قاسماً مشتركاً للحروب الداخلية والخارجية على السواء مما يبين بوضوح الفجوة الإنسانية المترتبة على هذه الحروب^(١). وتحفل تقارير المنظمات غير الحكومية وتقارير المراقبين الخاصين للأمم المتحدة بأشلة مروعة على انتهاكات حقوق الأطفال والنساء والحق فى بيئة نظيفة وتدمير البنية الاقتصادية الأساسية فى حروب البلقان والصومال والخليج والصراعات الداخلية المسلحة فى السودان^(٢).

(١) راجع على سبيل المثال التقرير التالى بالغ الأهمية الذى يرصد أثر المنازعات المسلحة على حقوق الطفل: Carolyn Hamilton & Tabatha El Jaj, Armed Conflicts: The Protection of Children Rights. University of Essex, Online Publications.

(٢) وهذا ما جعل الدعوة إلى التوسع فى هذه الحقوق تتردد بقوة. فنأدى البعض بإضافة النص على عدم جواز المساس بالحد الأدنى من الضمانات القضائية اللازمة لحماية الأفراد فى أحوال قبض الاعتقال بالطريق الإدارى. واقترحت اللجنة الدولية للحقوقيين إضافة النص على عدم جواز =

ثانياً: احترام الالتزامات الدولية الأخرى وأظهرها التزامات الدولة بمقتضى القانون الدولي الإنساني؛

أما المبدأ الثانى الذى يقيد حق الدول فى التحلل من التزاماتها باحترام حقوق الإنسان فى حالة الحرب، وهو المبدأ الذى يكتسب أهمية خاصة فى دراستنا هذه، فهو مبدأ عدم جواز إخلال الدولة فى تحللها من التزاماتها بمقتضى المعهدين الدوليين بالتزامات دولية أخرى. ولعل أظهر هذه الالتزامات التى لا يجوز الإخلال بها هى التزامات الدولة المقررة باتفاقيات جنيف الأربع حول القانون الإنسانى فى وقت النزاعات المسلحة. بمعنى أن الدولة الطرف فى أى من المعهدين الدوليين وفى اتفاقيات جنيف لا تستطيع التحلل من التزاماتها بمقتضى تلك الاتفاقيات (اتفاقيات جنيف) استناداً إلى المادة الرابعة من المعهدين إذا قام بها ظرف من الظروف الاستثنائية بما فى ذلك حالة الحرب.

ويؤكد ذلك ما تذهب إليه المادة الثانية المشتركة بقولها «علاوة على الأحكام التى تسرى وقت السلم، تنطبق أحكام هذه الاتفاقية فى حالة الحرب المعلنة أو أى اشتباك مسلح آخر ينشأ بين طرفين أو أكثر من الأطراف السامية المتعاقدة، حتى ولو لم يعترف أحدهما بحالة الحرب».....

أى أن الدولة فى حالة حرب تلتزم بعدم المساس بالحقوق ذوات الحصانة التى تحدثنا عنها آنفاً بالإضافة إلى التزاماتها بمقتضى اتفاقيات جنيف حول القانون الدولي الإنسانى.

وحقوق الإنسان المحمية بواسطة اتفاقيات جنيف لسنة ١٩٤٩ تتجاوز كثيراً الحقوق ذوات الحصانة التى لا يجوز المساس بها فى الظروف الاستثنائية المنصوص عليها فى المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية. ففضلاً عن تحريم الاعتداء التعسفى على الحق فى الحياة، أو على الحق فى السلامة، هناك فى اتفاقيات جنيف طائفة أخرى من الحقوق والضمانات القضائية توفر للإنسان حماية فى أحوال

= المساس بحقوق الأقليات وتحريم الإعلام المروج للحرب أو لإذكاء روح العداء بين الجماعات على أساس الجنس أو الدين. هذا بالإضافة إلى حقوق الأسرة والطفل. راجع بالتفصيل، د. سعيد فهم خليل، المرجع السابق، ص: ١٤١-١٤٢.

القبض والاعتقال والمحاكمة الجنائية، بالإضافة إلى حماية الأموال والممتلكات. وفضلاً عن ذلك فإن المادة الثالثة المشتركة من اتفاقيات جنيف تلزم الدول الأطراف في أثناء النزاعات المسلحة غير الدولية أن تراعى كحد أدنى في شأن الأشخاص الذين ليس لهم دور إيجابى فى الأعمال العدائية بمعاملتهم فى جميع الأحوال معاملة إنسانية دون تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الدين أو الجنس أو النسب أو غير ذلك. كما أنه يحظر على تلك الدول فى شأن هؤلاء الأشخاص ارتكاب الأعمال الآتية فى أى وقت أو أى مكان (١) أعمال العنف والقتل والتشويه أو أعمال التعذيب والمعاملات القاسية، (٢) أخذ الرهائن، (٣) الاعتداء على الكرامة الشخصية أو المعاملة المهينة، (٤) إصدار الأحكام أو تنفيذ العقوبات دون محاكمة سابقة أمام محكمة مشكلة طبقاً للقانون، ومكفول أمامها جميع الضمانات القضائية المتعارف عليها فى النظم القانونية المتقدمة.

والخلاصة أنه إذا كان للدول الأطراف فى العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية أن تتحلل من التزاماتها باحترام حقوق الإنسان فى أوقات الطوارئ ومنها حالة النزاع المسلح وفقاً للشروط والأوضاع المنصوص عليها فى المادة الرابعة من هذا العهد، فإنه ليس لها فى جميع الأحوال أن تتحلل من الالتزام ببعض الحقوق المنصوص عليها فى هذا العهد والمذكورة آنفاً والتي تدعو مع الفقه إلى تطويرها والتوسع فيها، وليس لها أن تتحلل من التزاماتها الدولية الأخرى ومنها التزاماتها بمقتضى القانون الدولى الإنسانى.

الطبيعة الشاملة لأحكام القانون الدولى الإنسانى

ولا يرد على الحماية المقررة بمقتضى اتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩ القيد الوارد فى المادة ٤ من العهدين الدوليين من الترخيص لدول الأعضاء بالتدخل من التزاماتها. إذ إن أحكام القانون الدولى الإنسانى قد شرعت لتأمين حقوق الإنسان خلال أقسى هذه الظروف وهو ظرف النزاع المسلح. وبالتالي لا يتصور بدهة أن يكون هذا الظرف قيداً على احترام هذه الحقوق. وهذا ما يجعل الحماية الواردة فى القانون الدولى الإنسانى أكثر شمولاً واطراداً فى التطبيق من الحماية التى يوفرها القانون الدولى لحقوق الإنسان. ولهذا يرصد الفقه عن حق «أهمية الدور الذى

تنهض به أحكام القانون الدولي الإنساني في رفع مستوى الحماية الدولية لحقوق الإنسان في حالات الطوارئ المعلنة بسبب النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، وذلك في الوقت الذي يمكن أن تعلق فيه وفي المقابل الحماية الدولية التي توفرها أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان في تلك الظروف، كنتيجة لاستخدام رخصة التحلل التي تميز للدول وقف تعطيل كثير من أحكام ذلك القانون^(١).

اتساع نطاق القانون الدولي لحقوق الإنسان ليشمل النزاعات المسلحة (تعاظم دور الأمم المتحدة)

كان القانون الدولي الإنساني الذي ينظم حقوق الإنسان في زمن النزاعات المسلحة ينظر إليه تقليدياً على أنه فرع مستقل للقانون الدولي يقف خارج نطاق القانون الدولي لحقوق الإنسان موازياً له وليس مندمجاً. وفي هذا السياق فإن لجنة القانون الدولي بالأمم المتحدة قررت في سنة ١٩٤٩ عدم وضع قانون النزاعات المسلحة على جدول أعمالها لأن اهتمام الأمم المتحدة بهذا الفرع من القانون الدولي قد ينظر إليه على أنه «يعكس عدم الثقة في قدرة الأمم المتحدة على حفظ السلم والأمن الدوليين» وهي إحدى المهام الرئيسية التي ألقاها الميثاق على عاتقها.

ومع ذلك فإن هذه النظرة قد أخذت تتلاشى تدريجياً لصالح اندماج قواعد القانون الدولي الإنساني في القانون الدولي لحقوق الإنسان عن طريق الجهود المكثفة والمستمرة للأمم المتحدة في تأمين حقوق الإنسان في وقت النزاعات المسلحة وفي حظر وتعميم وتقييد استعمال الأسلحة الكيميائية والميكروبية وغيرها من أسلحة الدمار الشامل.

ومن ناحية أخرى فقد تأثر القانون الدولي الإنساني بقوة تطور الحماية القانونية الدولية لحقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية. إذ إن توالى صدور وإبرام مواثيق واتفاقات حقوق الإنسان أكد فكرة أن كل شخص يتمتع بحقوق أساسية غير قابلة للمساس سواء في زمن السلم أو زمن الحرب. وما فكرة حقوق

الإنسان ذوات الحصانة التى أسلفنا الحديث عنها إلا خير دليل على ذلك .

وقد تتابع دور الأمم المتحدة وأجهزتها فى حماية حقوق الإنسان فى زمن النزاعات المسلحة . فاتخذت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات قرارها رقم ١٩٨٩ / ٢٤ أدانت فيه افتقار احترام القانون الدولى الإنسانى وقانون حقوق الإنسان فى النزاعات المسلحة . وفى الجلسة رقم ٤٦ اتخذت اللجنة أيضاً قرارها رقم ١٩٩٠ / ٦٠ اعترفت فيه بالدور الحيوى للجنة الدولية للصليب الأحمر فى نشر مبادئ القانون الدولى الإنسانى ودعت الدول إلى تدريس مبادئ القانون الدولى الإنسانى والقانون الدولى لحقوق الإنسان لقوات الأمن والقوات المسلحة والموظفين المسؤولين عن إنفاذ القوانين . وفى سنة ١٩٦٧ اتخذ مجلس الأمن قراره رقم ٢٣٧ الذى أكد فيه أن حقوق الإنسان يجب أن تحترم بواسطة كافة أطراف النزاع المسلح ، وأن على الدول أن توفى بالتزاماتها وفقاً لاتفاقيات جنيف . وقد رحبت الجمعية العامة بذلك فى قرارها رقم ٢٢٥٢ .

وقد أكد كل من مؤتمر طهران عام ١٩٦٨ ومؤتمر فيينا عام ١٩٩٣ على ضرورة احترام حقوق الإنسان فى النزاعات المسلحة .

واتخذت الجمعية العامة قراراً برقم ٢٤٤٤ كلفت فيه الأمين العام بعد التشاور مع اللجنة الدولية للصليب الأحمر بأن يلفت انتباه الدول الأعضاء إلى المبادئ الموجودة فى القانون الدولى الإنسانى وحثها على تبني قواعد جديدة لكى تضمن أن المدنيين والمهاجرين يتمتعون بالحماية طبقاً لمبادئ قانون الأمم المستمدة من الأعراف السائدة بين الشعوب المتحدنة ومن قوانين الإنسانية ومبادئ الضمير . وفى ذات القرار أكدت الجمعية العامة على قرارات المؤتمر الثانى عشر للصليب الأحمر الدولى الذى وضع أساس السلوك فى النزاعات المسلحة وفقاً للمبادئ التالية :

- أن حق أطراف النزاع المسلح بإلحاق الأذى بالعدو ليس حقاً مطلقاً بل يجب أن يتقيد بالهدف من العمليات العسكرية .

- أنه من المخطور الهجوم على المدنيين باعتبارهم هدفاً مستقلاً .

- أن كل الجهود يجب أن تبذل لتجنيد المدنيين ويلات الحرب .

كما أسهمت تقارير الأمين العام للأمم المتحدة فى لفت انتباه المجتمع الدولى إلى

ضرورة احترام حقوق الإنسان في وقت النزاعات المسلحة. ففي سنة ١٩٦٩ قدم الأمين العام تقريره إلى الجمعية العامة حول «حقوق الإنسان في النزاعات المسلحة». وقد طلبت الجمعية العامة من الأمين العام أن يتابع على وجه الخصوص مسألة احترام حقوق الإنسان للمدنيين والمقاتلين من أجل تحرير أنفسهم من الاستعمار. وفي تقريره سنة ١٩٧٠ تعرض الأمين العام لمسألة تطبيق اتفاقيات حقوق الإنسان وخاصة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في النزاعات المسلحة الدولية والداخلية.

وقد أصدرت الجمعية العامة عام ١٩٧٠ عدداً من القرارات أكدت فيها على مايلي:

- أن حقوق الإنسان كما وردت في القانون الدولي وفي المواثيق الدولية واجبة النفاذ في حالة النزاعات المسلحة.
- أن المناضلين في حركات التحرر والمقاتلين من أجل الحرية يجب أن يعاملوا كأسرى حرب في حالة القبض عليهم.
- حظر قصف السكان المدنيين أو استخدام الأسلحة الكيميائية والبيولوجية.
- أن المرضى وذوي الإصابات الخطيرة من أسرى الحرب يجب إعادتهم إلى أوطانهم أو تسليمهم إلى دولة محايدة، وكذلك من قضاوا بالأسر مدداً طويلة.
- ضرورة المعاملة الإنسانية للأسرى المتمتعين بحماية اتفاقية جنيف الثالثة وأهمية التفتيش الدولي على أماكن احتجازهم بواسطة المنظمات الإنسانية كاللجنة الدولية للصليب الأحمر.
- يجب ألا تكون أماكن الإيواء واللجوء والمستشفيات وغيرها هدفاً لأية عمليات عسكرية.

وفي سنة ١٩٧٣ اعتبرت الجمعية العامة أن المقاتلين من أجل التحرر وحق تقرير المصير يباشرون نضالاً مشروعاً وفقاً لقواعد القانون الدولي ويتمتع الأسرى منهم بحقوق أسرى الحرب، وأن محاولة قهر هذه المقاومة والقضاء عليها أمور لا

تتفق مع الموائيق الدولية لحقوق الإنسان .

كما تتابعته جهود الأمم المتحدة من أجل حماية النساء والأطفال والمدنيين في زمن الطوارئ والنزاعات المسلحة ومن أجل إدانة ووقف وتعقب الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة الجماعية وهو الأمر الذي أثمر في النهاية إنشاء المحكمة الجنائية الدولية وبمقتضى اتفاقية روما في العام الماضي . كل هذا وغيره يؤكد الاتجاه الذي أشرنا إليه آنفاً من أن حماية حقوق الإنسان وقت النزاعات المسلحة والاضطرابات الدولية الداخلية تجاوزت إطار القواعد التقليدية للقانون الدولي الإنسانى وأصبحت شأناً دولياً هو محور اهتمام النظام الدولي لحقوق الإنسان بأسره مما يعزز النتيجة التي رصدناها خلال هذه الورقة أن كلا القانونين يسيران حثيثاً نحو الاندماج رغم وجود جوانب التمييز في كل منهما .

المجتمع المدني في الشرق وقطار الغرب

محمّد الحارثي والعمري

السريع

يقول الشاعر العربي القديم إذ يصف نفسه

في حضرة أحد الحكام:

«فيسمع مني هديل الحمام... وأسمع منه زئير الأسد». ولم يكن الشاعر

يدرك وقتئذ أنه صاغ بهذه العبارة الشعرية دستور العلاقة بين المثقف والسلطة

في مجتمعات الشرق عموماً. تذكرت الشاعر وهديله وأنا في حضرة حاكم

مدينة بخارى أحادثه في ضرورة نشر حقوق الإنسان كشرط للتنمية

التواصلية. إذ كنت أهدل كالحمام وكان يزأر كالأسد متحدثاً عن إنجازاته

العبقريّة. وأيقنت أن السلطة والزئير صنوان. وخطر لي أيضاً أنه إن كان

مثقف الأمس يهدل كالحمام أمام حاكمه الوطني فإن قطاعاً من مثقفي اليوم

يهدلون ويغردون استجابة لصوت نفير القطار السريع القادم من الغرب

والمتجه أيضاً إلى الغرب.

كانت المناسبة مؤتمراً في مدينة بخارى أمثل فيه منظمة الأمم المتحدة عن المجتمع المدني والمنظمات غير الحكومية . كم هو مثير حقاً أن تناقش المفاهيم المعاصرة ذات النشأة الغربية مثل مفهوم المجتمع المدني في مناخ ثقافي مفعم بالأصالة والتراث وعبق التاريخ ، هنا في مدينة بخارى ذات الألفي عام . هنا في أحد الصروح الكبرى للثقافة الإسلامية حيث أنجبت عدداً من كبار الفقهاء والمحدثين وعلى رأسهم الإمام البخارى صاحب الصحيح ، هنا في هذه البلاد التي أطلق عليها العرب اسم بلاد ما وراء النهر ويقصدون نهر جيحون ، يدرك المرء ماذا تعنى الحضارة الإسلامية بكل ما تحويه من ذخائر الثقافة والقيم الحاكمة للسلوك الاجتماعي والعلاقات بين البشر والإبداع الفني متمثلاً في الموسيقى والغناء والعمارة والنقوش والزخارف . هنا في بخارى وسمرقند وكوكند وفرجانة وترمز يحس المرء بالاقتراب الحميم من البشر حين يرى امرأة في ملابس محتشمة وابتسامة مرحبة لشيخ أشيب اللحية يحييك

واضعاً يده اليمنى على قلبه، ومن الخشوع الذى يعلو الوجوه عند تلاوة القرآنة الكرم، ومن وجه وادع مطمئن لإمام مسجد بعد انتهائه من الدعاء عقب الصلاة، ومن ابتهالات مرتل قوى الصوت لا تعلم مفردات لغته وإن كنت تدرك أنه يتضرع إلى الله بالدعاء. وأينما ذهبت فى ربوع هذه البلاد الإسلامية فلن تسمع حديثاً عن جهنم وجحيمها أو عن عذاب القبر وويلاته ولن تسمع وعيداً بقتل المخالفين فى الرأى بدعوى الردة، ولن تسمع هجوماً على المرأة لأنها رجس وعورة ولكنك ستعايش مناخاً ثقافياً راقياً وادعاً يعلو فيه صوت البشير على صوت النذير والسماحة على الغضب والود والرحمة على التهديد والوعيد. هل كلما ابتعدت مواطن الحضارة الإسلامية من دائرة المركز العربى كانت أكثر إنسانية وعقلانية وأقل تشدداً وتشنجاً. يبدو أن الأمر فعلاً كذلك لأن العرب كانوا سيف الإسلام أما غيرهم من الفرس والأتراك والديلم فقد كانوا عقل الإسلام، وقلبه وثقافته. وليس غريباً أن ازدهار الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامى تحقق إبان الدولة العباسية الموالية للفرس أكثر من الدولة الأموية ذات الزخم والروح العربى. وليس غريباً

أيضاً أن أعلام العقل الإسلامى كان أغلبهم من الفرس أو موالى بلاد ما وراء النهر، فأبو حنيفة إمام أهل الرأى وصاحب الاستحسان كان من أصل فارسى . وتفرّف فى سماء الثقافة الإسلامية أسماء أعلام من الأعاجم مثل الفارابى وابن سينا والبيرونى والترمذى وبرهان الدين المورغلانى وغيرهم وغيرهم . أما العرب فقد برعوا أساساً فى رواية الأحاديث مثلما برعوا فى علم الأنساب وشعر الفخر والحماسة والهجاء . ما علينا ، فهذا حديث يطول .

فى هذا المناخ الثقافى المشبع بالأصالة جاء الغرب وباحثوه ليتناولوا فى موضوع المجتمع المدنى والمنظمات غير الحكومية يتصدر الجمع أحد كبار أساتذة القانون الألمان والمتخصصين فى النظام القانونى للمجتمع المدنى . يحيط به ركب من شباب الأوروبيين الذين يمثلون منظمة الأمن والتعاون الأوروبى يجوبون منطقة وسط آسيا بسياراتهم يبشرون بالقيم الجديدة للمجتمع المدنى . ويتبع هؤلاء وهؤلاء عدد من المثقفين المحليين الذين ارتبطت مصالحهم المالية بمصالح المؤسسات الغربية عن طريق المنح المالية السخية التى تقدمها المنظمات الغربية دعماً لمؤسسات المجتمع المدنى المحلية التى تتبنى القيم الغربية . لا أحب كثيراً أن أضع الغرب فى مواجهة الشرق أو أن أقابل بين العولمة والانغلاق فى المحلية ولكننى أقرر واقعاً شهدته لسنوات عدة فى شرق آسيا ووسطها . محاولات دعوية لا تنقطع لإعادة صياغة هذه المجتمعات على أنموذج القيم الاجتماعية والسياسية الغربية تدعمها سياسات اقتصادية رسمية لا ترى بديلاً عن محاولة اللحاق بقطار الغرب السريع . فى منغوليا حيث عملت لمدة عامين فى مجتمع أقرب إلى اقتصاد الرعى البدائى قوامه مليونان من البشر تتعدد منظمات التمويل الغربى التى تنفق ببذخ لدعم منظمات المجتمع المدنى وحقوق الإنسان . وتلعب منظمة المضارب العالمى سوروس دوراً بالغ الأهمية وتنفق فى سبيل هذا مئات الملايين من الدولارات ، ما العلاقة بين المضاربة فى البورصات وتخريب اقتصاديات الدول الناهضة وبين دعم منظمات المجتمع المدنى ، نؤجل الإجابة إلى حين . صباح ذات يوم حضر إلى مكتبى بالعاصمة المنغولية شخص قدم نفسه إلى كرئيس المنظمة الوطنية لحقوق الإنسان . دون مقدمات كثيرة قدم إلى طلباً مكتوباً يدعم ماذى بستين ألف دولار .

ورغم أننى غير مفوض بتقديم أى دعم ماذى فقد قررت زيارة منظمته وهالنى

أنها عبارة عن عيادة للطب البيطري يقرع الآذان فيها مواء القطط ونباح الكلاب المريضة وفي ركن صغير علق صاحبنا نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لزوم جلب التمويل لمنظمتهم المزعومة . لم أعر طلبه أى اهتمام وطالبته بأن يكون أكثر صدقاً بإنشاء منظمة لحقوق الحيوان . قام صاحبنا بنشر مجلة على نفقته خصيصاً لمهاجمة المشروع الذى أعمل مشرفاً عليه ورسمنى فيه رسماً كاريكاتورياً بديعاً فى شكل (.....) الأجنبى الذى يضع على رأسه قبعة وفى فمه سيجاراً ويركب سيارة جيب عليها الحروف الإنجليزية الأولى من عبارة حقوق الإنسان ، ورسم نفسه فى شكل الثور المنغولى الذى يناطح سيارة الأجنبى ويطيح بها . عندما اتصلت بالسلطات الوطنية لاستطلع الأمر علمت أن صاحبنا حصل على مبلغ الستين ألف دولار من منظمة غربية وكان نشر هذه المجلة أحد بنود التمويل .

من خبرتى فى منغوليا وفى وسط آسيا غربى العديد من منظمات التمويل الغربية التى تدعم منظمات المجتمع المدنى المحلية مالياً وفتحاً على أن تنشئ لنفسها منظمات محلية للمجتمع المدنى تكون صنيعة لها ، تقدم لها التمويل من أجل الترويج للمفاهيم الغربية الحاكمة لحركة المجتمع المدنى . والتعبير الشائع فى الأدبيات الدولية للإشارة إلى هذه المنظمات المحلية التى تدور فى فلك الغرب وتعاطى أمواله هو تعبير منظمات جذور الحشائش Grass Roots ويقصد بها المنظمات الصغيرة حديثة النشأة التى تقوم على أكتاف مثقفين حديثي العهد بالعمل العام . وهكذا تحيط منظمات التمويل نفسها بمجموعة من المثقفين المرتبطين بالغرب قيماً وسلوكاً ومصالحاً ، لا تبخل عليهم بالعطاء بصرف النظر عن صدق تمثيلهم للمجتمع الوطنى ، وبصرف النظر أيضاً عما إذا كان أداؤهم فى الوسط الاجتماعى يمثل إضافة حقيقية تسهم فى تقدم المجتمع أم لا . ولا يملك أى مراقب وطنى إلا أن يعجب وتشتد حيرته حينما يطلع على حجم الأموال التى تنفقها بعض منظمات التمويل الغربية على منظمات حشائش الأرض المحلية وأن يعجب أيضاً حين يطلع على مجالات العمل التى تشكل أولويات للتمويل لدى المنظمات الغربية .

وأستدرك لأنبه أن قولى هذا لا ينطبق على كل منظمات التمويل الدولية التى تقدم التمويل ولا ينطبق أيضاً على كل المنظمات المحلية التى تتلقى التمويل فالأمر

يستدعى الحرص في إطلاق الأحكام، والفرز هنا واجب تبعاً لتاريخ منظمات التمويل وأشخاص القائمين عليها وتاريخ المنظمات المحلية وأشخاصها ومجال عملها، وشروط عقد التمويل، ومدى الشفافية المحيطة به وغير ذلك من كثير من الاعتبارات التي يطول الحديث عنها. ومع كل ذلك فمن اللافت للنظر في مسألة التمويل الغربي لمؤسسات المجتمع المدني في دول العالم الثالث أمور عدة: أولها أنه ترتب على السياسة التمويلية التي تتبعها مؤسسات الغرب وقصر التمويل على أنواع بذاتها من المنظمات المحلية وعلى أنشطة بذاتها إن تكونت في مجتمعات العالم الثالث طبقة من أثرياء المجتمع المدني. وهم نفر من مثقفي العالم الثالث ذوي التوجهات الغربية أغلبهم من اليسار السابق ارتبطت مصالحهم وبرامجهم بالأموال الطائلة التي يحصلون عليها من الغرب دون رقابة جدية. بل إنه تأسست في هذه المجتمعات حرفة استجلاب التمويل الأجنبي وهي حرفة لها أصولها وقواعدها وقوانينها الصارمة. وثانياً أن مصارف التمويل كما تحدها المنظمات المانحة الغربية غالباً ما تركز على مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان بمفهومها الغربي، ولعله من الأمور ذات الدلالة أن الأموال التي تمنح في مجالات الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والشفافية قليلة لا تذكر بالقياس إلى المجالات الأولى. وثالثها أن مجالات دعم الخصوصية والأصالة الثقافية مجالات تكاد تكون غريبة تماماً عن اهتمامات المنظمات الغربية المانحة فالمطلوب هو دعم قيم الغرب وتوجهاته الفكرية لا أكثر ولا أقل. ولا يعني هذا أننا نحكم على هذه القيم الغربية بالسلب أو الإيجاب ولكننا نقرر حقيقة واقعة.

في ندوة بخاري التي بدأنا الحديث عنها، وقف أحد القادة الاجتماعيين المحليين ليتحدث عن مؤسسات المجتمع المدني ذات الأصول التاريخية مثل اخلات والطرق الصوفية. واغلة (هكذا تنطق باللغة الأوزبكية) هي تنظيم طوعى من سكان الأحياء الشعبية التاريخية، تنظيم يضرب بجذوره في أعماق التاريخ يقوم من خلاله أبناء الحي السكني بالقيام بأعباء النظام والنظافة في الحي فضلاً عن كثير من الوظائف المتعلقة بحقوق الحوار. ويفضل هذا التنظيم الطوعى التاريخي أصبحت الأحياء الشعبية هنا نموذجاً في الجمال وحسن الهندام. أما الطرق الصوفية هنا فهي تنظيمات اجتماعية دينية منتشرة في أنحاء الريف والحضر أشهرها الطريقة

النقشبندية (أى الناقشون على القلوب) . مؤسسات المجتمع المدنى التاريخية هذه نشأت فى المجتمعات الإسلامية لتلبية لحاجات اجتماعية فعلية بحركة تلقائية قبل أن يعرف الغرب مفهوم المجتمع المدنى بقرون وتؤدى أدوارها بفعالية كبيرة لأنها تعمل فى تناغم مع الثقافة الداخلية للناس . ومع ذلك يرفض منظرو المجتمع المدنى الغربيون الاعتراف بمشروعية هذه المؤسسات التقليدية لسبب واحد غير معلن هو أنها غير مؤهلة للتبشير بقيم الثقافة الغربية . وواقع الحال أن المفهوم الغربى الحديث لدعم مؤسسات المجتمع المدنى إنما يأتى مكملًا وبمناخ الضلع الثالث للمفهوم السائد عن العولة . الضلع الأول هو العولة الاقتصادية وهذه تكفلت بها اتفاقية الحجات وتحرير التجارة ، إذ يتحول العالم إلى سوق واحدة وفقاً لمبدأ دعنا نتج ودعه يستهلك . المفهوم الثانى العولة السياسية والعسكرية وهذه تكفل بها حلف الناتو والقطب الأعظم فى ظل عالم ما بعد الأمم المتحدة . أما الجانب الثالث الذى لا يقل أهمية فهو العولة الاجتماعية عن طريق إنشاء وتحرير مؤسسات للمجتمع المدنى تدور فى فلك توجهات الغرب ، هذه الروافد الثلاثة تؤدى فى النهاية إلى تقليص دور الدولة فى مجتمعات العالم الثالث .

وإذا شئنا أن ننحى مفاهيم الغرب وأهدافه جانباً فإننا نستطيع أن نتحدث عن المجتمع المدنى عندنا فى سياقات ثلاثة : المجتمع المدنى التاريخى ، والمجتمع المدنى التقليدى ، والمجتمع المدنى العارض .

أما عن المجتمع المدنى التاريخى فقد عرفت مصر التنظيمات الشعبية الطوعية المستقلة عن الدولة والتى تقوم بأدوار اجتماعية مؤثرة منذ مئات السنين . وتقدم أنظمة الطوائف الحرفية وشياخات الحارات وحصص القرى والمجالس الدينية المالية والجماعات الصوفية أمثلة بارزة على حيوية المجتمع المدنى تاريخياً فى مصر والعالم العربى . ولم يبق من هذه المؤسسات التاريخية الآن إلا الطرق الصوفية التى ينتظم فيها عدة ملايين .

وفى العصر الحديث لعبت المنظمات غير الحكومية دوراً مهماً فى حياة المصريين فى وقت كان فيه تفكير الأوربيين منصرفاً إلى تقوية الدولة القومية وحدها . عرفت مصر النقابات العمالية مع مطلع القرن العشرين . ولعبت

جمعيات اجتماعية مثل الجمعية الخيرية الإسلامية وجمعية المساعي المشكورة وجمعية المواطنة دوراً غاية في الأهمية في تقديم الخدمات الاجتماعية بل إن الجامعة المصرية قد قامت على أكتاف العمل الأهلي .

كل هذا التراث الهائل من إسهام العمل الأهلي يتجاهله الغرب عند الحديث عن مؤسسات المجتمع المدني في بلادنا وفي مجتمعات الشرق عموماً ، ويقصر الغرب ومثله اهتمامهم على ما نسميه بمؤسسات المجتمع المدني العارض التي أنشئت خصيصاً لتلقي تمويل الغرب للتبشير بتوجهاته وقيمه . فمن بين سبعة عشر ألف منظمة غير حكومية (جمعية أهلية) في مصر تضم في عضويتها قرابة ثلاثة ملايين مواطن يوجد عدد محدود من منظمات المجتمع المدني العارض تتلقى تمويلاً هائلاً من منظمات الغرب وتضم عدداً محدوداً من الأفراد ، بل إن أغلبها يفتقر إلى صفة التمثيل وكان يأخذ الشكل القانوني للشركات المدنية أو حتى التجارية في تحويل واضح على القانون .

ونحن نسمي هذه المؤسسات الأخيرة بمؤسسة المجتمع المدني العارض ، لأنها أولاً تفتقر إلى الطابع المؤسسي حيث تقوم على عاتق أفراد ، ولأن المستفيدين من نشاطها مجموعة من الأفراد المعدودين متكرري الحضور والوجود في الندوات والحلقات النقاشية دون أن تعمل على الانفتاح على الوسط الاجتماعي العام لأنها غير قادرة على ذلك بحكم تركيبها .

ولا نريد لحديثنا أن يصب في مجرى العداء لحركة حقوق الإنسان ولا أن نتكاتف مع بعض الدوائر لتصفية حسابات عن طريق فتح ملفات مغلقة في لحظة بعينها ، ثم إعادة إغلاقها إلى حين . وإنما نريد مخلصين أن نفتح ملف العمل الأهلي على مصراعيه خاصة مؤسسات المجتمع المدني العارض ضماناً للشفافية وتأكيداً لقيم الوطنية في مواجهة التغريب . وإذا كان دعم مؤسسات المجتمع المدني العارض هو أحد المظاهر البائسة للعملة الوافدة من الغرب فإننا ندعو إلى عولمة مضادة صادرة عنا كتيار وطني يعلى مصالح الوطن وقيمه لن يتأتى ذلك بالتشجيع بالشجب والإدانة وإنما بالعمل الدءوب والدورس من أجل دعم وتقوية مؤسسات المجتمع الوطني التقليدية من جمعيات ونقابات واتحادات وغيرها .

تبقى مسألة التمويل الأجنبي وهي مسألة غاية في الحساسية والأهمية لكل الأسباب السابقة إذ يقع علينا واجب الموازنة بين رفع يد الحكومة عن الوصاية على العمل الأهلي، ومنها الوصاية المالية، وبين حق المنظمات غير الحكومية في البحث عن مصادر وطنية للتمويل، وبين ضرورة تجنب محاذير التمويل الأجنبي حيث وجدت . ولعله من المناسب أن ندرس اقتراح إنشاء صندوق وطني لدعم العمل الأهلي، يكون له وحده حق تلقي التبرعات من مصادرها الوطنية والدولية وعليه واجب تنمية موارده وتشجيع وحفز مصادر التمويل خاصة الوطنية على الإسهام في دعم العمل الأهلي ثم يقوم بتوزيع موارده على مختلف أنشطة المجتمع المدني . وبعبارة أخرى عن منطقة تدخل الحكومة يكون تشكيل هيئة هذا الصندوق من شخصيات عامة مستقلة لا شبهة في ارتباطاتها أو توجهاتها .

هل يفك هذا الاقتراح الاشتباك الحادث بين المجتمع المدني والغرب، وهل من شأنه أن يصرف نظر بعض المثقفين عن اللهث وراء اللحاق بقطار الغرب السريع .
نأمل ذلك .

حقوق الإنسان في عالم متغير

خواطر مؤتمر قيينا

هل آن لنا أن نتناول قضايا

حقوق الإنسان بمنهج عقلاني يدرك الحقائق ويتعامل معها بما يدفع حركة

المجتمع إلى الأمام بعيداً عن إلقاء الاتهامات أو نفيها وعن حماسة الهجوم

والدفاع؟ لأن هذا الفهم العقلاني هو وحده الكفيل بأن يضع أيدينا ويفتح

عيوننا على حقائق الواقع

دون تهوين أو تهويل.

وقد يبدو مثل هذا الأمر ضرورياً بل وواجباً الآن بعد أن احتلت قضية حقوق الإنسان مكانها المتقدم على جدول أعمال الاهتمامات الدولية (لسبب أو لآخر) وبعد أن خصصت لها منظمة الأمم المتحدة مؤقراً دولياً فى مدينة فيينا عام ١٩٩٣ ، مؤقراً حشد فى داخله الآلاف من ممثلى الحكومات وممثلى المنظمات غير الحكومية .. وظهرت فيه بوضوح كمية وحجم الصراعات والتعارضات والتوافقات والنيات الحسنة والخبيثة وجهود المخلصين والمناورين والأشرار ، والتي تجتمع جميعها تحت خيمة واحدة ينظر إليها العالم اليوم بكل إجلال واحترام وتقدير هى خيمة حقوق الإنسان .

فلم يكن غريباً إذن أن هذا المؤقراً رغم وحدة هدفه وشعاراته قد جاء فسيفسائى الطابع . بمعنى أنه كان من الصعب بل والمستحيل الحديث عن قضايا جماعية التف حولها المؤقرون اللهم إلا تلك القضايا المغرقة فى عموميتها التى تخفى الخلافات

حولها في صياغاتها العامة، أما فيما عدا ذلك فقد انشطرت الآراء وتعددت الاتجاهات وتناثرت الرؤى، بحيث أصبح هذا المؤتمر مؤتمر الثنائيات في كل شيء. وليس الهدف من هذا الحديث أن نتوقف طويلاً للتقييم والفحص أمام إحداثيات المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، فقد سبقنا إلى ذلك محللون ذوو رؤى ثاقبة. وإنما يكفيننا أن نقف أمامها بالقدر الذي يفيدنا في تفهم قضية حقوق الإنسان في مجتمعنا وفي علاقتها بالفهم العالمي المتداول لهذه القضية كما عبرت عنه شرائح المجتمع الإنساني العالمي في المؤتمر الأخير.

* * *

لقد بدأ هذا المؤتمر بثنائية كبرى يصاب كل من شطريها الآخر بقدر أو بآخر الشك والالتهام وسوء الظن الذي هو من حسن الفطن: ثنائية الحكومات من ناحية والمنظمات غير الحكومية من ناحية ثانية، وهي ثنائية كانت طابعاً مميزاً للمؤتمر منذ بداية أعماله التحضيرية قبل عامين، حتى انعقاد مؤتمرات التحضيرية

الإقليمية، وانتهاء بجلسات المؤتمر ذاته بمدينة فيينا.

لقد سعت كثير من الحكومات وفي مقدمتها الصين إلى استبعاد المنظمات غير الحكومية من أن يكون لها دور فعال سواء في المشاركة في الجلسات الرسمية بالمؤتمر، أو أن يكون لها تأثير على قراراته وتوصياته.. وكان الحل الأمثل لتحقيق ذلك مع عدم تجاهل الوجود المكثف للمنظمات غير الحكومية في حركة حقوق الإنسان العالمية، ما شهدته قاعات المركز المساوي بفيينا من انقسام المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان إلى مؤتمرين منفصلين لا يسمع أى منهما الآخر ولا شأن لأحدهما بالآخر ولا يؤثر أى منهما على الآخر في قراراته أو توصياته: مؤتمر ممثلى الحكومات الذى ينعقد فى الأدوار العليا، فوق الأرض. وتحت الأرض، وتلقى فيه الكلمات المختارة والمنمقة من ممثلى الحكومات حول موقف حكوماتهم من قضايا حقوق الإنسان المطروحة على جدول أعمال المؤتمر، ومؤتمر البندروب الذى ضم آلافاً من ممثلى المنظمات غير الحكومية الذين وفدوا من جميع أنحاء العالم يصرخون ويولولون ويجارون بالشكوى من سوء ما فعل بهم ساكنوا الطابق الأعلى الذين يتحدثون عن احترام حقوق الإنسان.

فبدءاً من المطالبين بالحرية لكردستان، حتى اتباع الدلاى لاما المطالبين بحريتهم، حتى الفصائل الكورية التى تندد بانتهاكات اليابان لحقوق الإنسان، حتى جماعات السكان الأصليين من الهنود الحمر وغيرهم الذين يطالبون بالحفاظ على هويتهم الثقافية، حتى جماعات المعارضة العراقية التى تعرض بالفيديو انتهاكات حقوق الإنسان فى العراق، حتى جماعات الدفاع عن حقوق النساء والأقليات الدينية والعرقية بمن فيهم الشواذ من الرجال والنساء، حفلت الأدوار السفلى من مبنى المؤتمر بكل هؤلاء وغيرهم من ممثلى الجماعات الشعبية المطالبة بتأمين حقوقها فى مواجهة انتهاكات الدولة فى جميع أنحاء العالم.

بل إن مجتمع المنظمات غير الحكومية ذلك لم يخل من الشائبة التى هى صفة مميزة للمؤتمر ولعل أبرز مظاهرها هو انقسام هذا المجتمع إلى منظمات غير حكومية للشمال المتقدم التى تعبر عن مشاكله وهمومه، ومنظمات الجنوب المقهور الذى ينظر إلى مشاكل أهل الشمال على أنها نوع من الترف والمحاكاة. على أن الخطير فى علاقة منظمات الشمال بمنظمات الجنوب هو ما أبرزه عدد من ممثلى منظمات

الجنوب من أن هذه العلاقة قد اصطبغت بصبغة علاقة دول الشمال نفسها بالجنوب . فليست المنظمات غير الحكومة المهتمة بحقوق الإنسان على الصعيد الدولي ببعضها البعض هي علاقة الندية والتكافؤ والمساواة ، بل إن منظمات الشمال يغلب على نظرتها إلى منظمات الجنوب طابع الهيمنة والتعالي باعتبار أن الأولى هي المهيمنة على حركة حقوق الإنسان في العالم ، في حين يقتصر دور الثانية على مجرد الأخبار بما تراه من انتهاكات لحقوق الإنسان في أوطانها . ولا بأس بعد ذلك أن تمنح قدراً من المعونات والمنح والمساعدات .

وهذا وضع خطير للغاية يجب أن تتنبه إليه منظمات حقوق الإنسان في الدول النامية ويلقى قدراً كبيراً من التبعات ومن الواجبات على هذه المنظمات بل وعلى حكومات هذه الدول .

فالقائمة الحقيقية لأى حركة وطنية لحقوق الإنسان بما فيها المنظمات غير الحكومية الوطنية في قدرتها على الدفاع عن هذه الحقوق ونشر احترامها والتوعية بها داخل أوطانها دون أن تستند استناداً كلياً أو شبه كامل إلى دعم المنظمات الأجنبية والتي تنتمى إلى مجتمع الشمال وهو دعم تحيط به كثير من المزالق والشكوك .

ورغم أننا لسنا من أنصار المغالاة في تقدير اعتبارات الخصوصية الثقافية في مسألة حقوق الإنسان ، إلا أنه مما لا شك فيه أن المنظمات الوطنية هي الأقدر على فهم السياقين الاجتماعى والثقافى لحقوق الإنسان في وطنها ، ولهذا فإن تبعية هذه المنظمات الكاملة للمنظمات الأجنبية ستحدث اغتراباً بيننا وبين مجتمعها من ناحية ، وستحرمها من التغلغل في النسيج الاجتماعى لمجتمعها من ناحية ثانية ، وستجعلها تتبنى قضايا وأولويات ليست بذات أهمية كبرى من ناحية ثالثة ، هذا كله إذا افترضنا حسن النية لدى المنظمات الأجنبية الممولة . فإذا ما تحقق سوء النية فإن الأمر بكل تأكيد سيخرج من مجال الدفاع عن حقوق الإنسان إلى مجالات أخرى .

ومما يزيد الأمر غرابة في علاقة منظمات الشمال بمنظمات الجنوب ما نلاحظه في أحيان كثيرة أن المنظمات التمويلية المنتمية إلى الشمال تصرف النظر عن

المنظمات الوطنية الفاعلة في حركة حقوق الإنسان، لتساند وتساعد أفراداً بذواتهم أو منظمات شكلية ومظهرية مزعومة وتغدق عليها مئات الآلاف من الدولارات في غيبة أى رقابة داخلية أو خارجية تحقيقاً لأهداف غير مفهومة.

وينتهى الأمر، وقد انتهى فعلاً، إلى فوضى عارمة تحفل بها ساحة المنظمات غير الحكومية العاملة في مجال حقوق الإنسان، فوضى يتساوى فيها المناضلون الحقيقيون مع الاتباع الذين امتلأت جيوبهم بالمال وتصبح فيها الغلبة لأصابع خفية تحرك حركة حقوق الإنسان لأهداف وأولويات لا يدرى عنها أحد شيئاً.. وهذا بالحرف هو ما حدث في مؤتمر فيينا الذى عقد في شهر يونيو ١٩٩٣، حيث ارتفع صوت الهنود الحمر والشواذ جنسياً واتباع الدلاى لاما على صوت المناضلين من أجل تأمين حق تقرير المصير للشعب الفلسطينى والمطالبين بوقف انتهاكات حقوق الإنسان في البوسنة والهرسك.

* * *

وكما تتحمل المنظمات الأجنبية وزرها في إشاعة الفوضى في حركة حقوق الإنسان العالمية، فإن الدولة الوطنية في مجتمعات العالم الثالث تتحمل مسئوليتها عن السماح بهذه الفوضى والتغاضى عنها. فالقانون الذى يحكم منظمات حقوق الإنسان الوطنية هو قانون الجمعيات الذى يجعل الحظر هو القاعدة في إنشاء الجمعيات، والاستثناء هو الترخيص بإنشائها. والنتيجة التى ترتبت على ذلك أن جمعيات حقوق الإنسان قد نشأت في مجتمعاتنا من وراء ظهر القانون ودون مراعاة شروطها لأنها شروط لا تقبل المراعاة، وينتهى الأمر إلى ممارسة الجمعية لنشاطها دون أى ضوابط داخلية مستندة إلى «شرعيتها الدولية وحدها» وهى شرعية قد تكون في بعض الأحيان محاطة بمحاذير. ونصل إلى وضع تكون السلطة الوطنية غير قادرة على وضع معايير رشيدة لعمل الجمعيات خوفاً على سمعتها الدولية وتصبح الجمعيات الوطنية مدينة في وجودها ونشاطها وحدها لمعترك الغاية الدولية لمنظمات حقوق الإنسان الأجنبية، ولا عاصم لهذه الجمعيات الوطنية إلا قيادتها الوطنية الصلبة التى تابى لها الانحراف والجموح وهو عاصم ذاتى قد يوفق تارة وقد يخيب تارة أخرى.

* * *

فإذا ما تحدثنا عن القضايا الموضوعية المطروحة الآن في أدبيات حقوق الإنسان العالمية والتي تبلورت تماماً وشغلت فكر المشاركين في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، فإن الحديث عن الثنائيات لن يتوقف: ثنائية الخصوصية والعالمية، وثنائية حقوق الفرد في مقابلة حقوق المجتمع، وثنائية السيادة الوطنية للدولة في مقابل التزامها الدولي باحترام حقوق الإنسان، وثنائية الالتزام الأدبي باحترام حقوق الإنسان في مواجهة الآلية الدولية الملزمة التي تحملها على احترام هذه الحقوق، وثنائية حق الدول النامية في الحصول على مساعدة دول الشمال لأحداث التنمية وربط ذلك بالموقف من قضايا حقوق الإنسان، وثنائية وحدة المعايير الدولية مقابل ازدواجيتها وانتقائيتها، وثنائية حقوق الإنسان بين القانون والسياسة.

تلك كلها وغيرها الكثير ثنائيات متعارضة أحاطت بقضايا حقوق الإنسان في مؤتمر فيينا وما زالت تحيط بها بعد انفضاض المؤتمر ونحسب أنها ستمثل إشكاليات حقوق الإنسان لسنوات طويلة قادمة.

* * *

ومع اختلافات متناثرة في التفاصيل نستطيع القول إن أغلب الدول النامية قد انحازت إلى فكرة الخصوصية الثقافية لحقوق الإنسان على حساب عالمية معاييرها، وإلى أولوية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على حساب الحقوق الفردية والسياسية، وإلى اعتبار حق تقرير المصير حقاً أساسياً يجب أن يبرز في أدبيات المؤتمر، كما قاومت هذه الدول ما أعلنته دول الشمال صراحة وعبر عنه صراحة وزير الخارجية الأمريكي في خطابه من ربط المساعدات الاقتصادية بالموقف من حقوق الإنسان، ووقفت أيضاً ضد محاولة النيل من سيادتها الداخلية تحت شعار تأمين احترام حقوق الإنسان، وعملت على تعطيل التوصل لأية آلية إلزامية لنقل معايير حقوق الإنسان من مرحلة الالتزام السياسي إلى مرحلة الالتزام القانوني، وعلى الجانب الآخر وقف معسكر دول الغرب الليبرالي وعدد لا يستهان به من الدول الإفريقية.

ومن عجب أن المعسكر الأول قد ضم خليطاً من الدول المتنافرة في خصائصها

بدءاً من الصين الشيوعية حتى إيران الإسلامية، ومن دول النفط الغنية حتى دول لا تجد قوت يومها. هذا الخليط الغريب الذى يجمع معسكر الدول المحافظة فى مجال حقوق الإنسان يجمعه أيضاً خليط غريب من الدوافع، بدءاً من الحفاظ على النقاء الأيديولوجى، أو الحفاظ على العقيدة الدينية، أو تكريس ممارسات الحكامين العائلى والعشائرى، أو صيانة دكتاتورية الثوار العسكر، أو حتى دوافع نبيلة ومفهومة ومشروعة مثل صيانة الحق فى التنمية من تدخلات الدول المانحة للقروض تحت ذرائع فضفاضة غير منضبطة من حماية حقوق الإنسان والحفاظ على السيادة الوطنية من التدخل لاعتبارات سياسية متخفية خلف قناع حقوق الإنسان أو غير ذلك.

وعلى أية حال، فحين تختلط الدوافع السياسية المناورة بالأهداف النبيلة، وحين تختلط المصالح الآنية للدول بالحق الأصيل للشعوب فى الحرية والكرامة فلا بد من وقفة توضع فيها النقاط فوق الحروف حتى لا تضيع أنبل القيم الإنسانية الحققة فى خضم معترك السياسة الدولية ودوافعه غير المخايذة.

وإن كنا لا نستطيع فى مثل هذا الحديث أن نقف وقفة طويلة أمام كل قضية من القضايا السابقة ونرجئ ذلك لأعمال علمية أكثر رصانة وأكثر هدوءاً ورؤية إلا أن القضايا الجوهرية التالية تتطلب منا نظرة سريعة فاحصة.

* * *

فالقائلون بالخصوصية الثقافية كقيد على عالمية معايير حقوق الإنسان، بعضهم يقولها قولة حق يريد بها الحق وبعضهم يقولها قولة حق يريد بها الباطل. فإذا كان المقصود بالخصوصية أن يكون الواقع الثقافى فى مجتمع ما قيداً على تطبيق المعايير الدولية لحقوق الإنسان كما وردت فى الإعلان العالمى والعهد والاتفاقات والإعلانات الدولية الأخرى، فهذه خصوصية تهدف إلى هدف واحد وهو تبرير انتهاكات حقوق الإنسان، وهو بالمناسبة الموقف نفسه الذى تتخذه الحركات العنصرية والنازية البيضاء فى مجتمعات الغرب.. ثم إن الواقع الثقافى المحلى ليس كله واقعاً إيجابياً تجب المحافظة عليه بل إن به كثيراً من الجوانب السلبية التى يحسن تلافيتها بالتفاعل الاخلاق مع الثقافات العالمية الكبرى. وإذا كان المقصود بالخصوصية

أن تكون مراعاة خصائص الواقع الاجتماعي والثقافي الغليين ضرورة لإضفاء أكبر فاعلية ممكنة على المعايير العالمية لحقوق الإنسان فذلك هو الموقف الإيجابي الحق في فهم الخصوصية، لأن المعايير العالمية لحقوق الإنسان ليست مبادئ عليا ملزمة تطبيق كحد السيف في واقع مستجيب بل هي في تطبيقها تتعامل مع تضاريس معقدة من واقعين ثقافيين اجتماعيين متشابهين المشكلات التي يجب مراعاتها وصولاً في النهاية إلى مزيد من الفعالية ومزيد من التطبيق الحلي المبدع لمبادئ حقوق الإنسان.

* * *

ومن ناحية أخرى، فرغم أن مبدأ السيادة الوطنية قد اختلف مفهومه ومضمونه بالتغيرات المتلاحقة للنظام الدولي المعاصر وآخرها انهيار المعسكر الاشتراكي وانقسام المجتمع الدولي إلى مجتمع الأغنياء النعميين ومجتمع الفقراء اللاهثين، رغم كل ذلك فلا يمكن السماح بالتفريط في السيادة الوطنية تحت دعوى حماية حقوق الإنسان داخل الدولة في وقت تغلب فيه لغة السياسة ومصالحها على الخطاب الدولي لحقوق الإنسان، وهو وضع مشين علينا أن نقاومه ينطوي على التفريط في السيادة الوطنية، فما زال أمامنا رأس الذنب الطائر على مقربة منا، وما زال سيف حماية حقوق الإنسان صدياً في بعض مناطق العالم ماضياً في مناطق أخرى من العالم.

ولهذا السبب كنا نفهم ونتوقع أن تقف الدول النامية في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان مع فكرة استحداث آلية إلزامية لحماية هذه الحقوق، أي استحداث منصب مفوض الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، لأن هذه الآلية كانت وحدها هي الكفيلة بنزع الطابع السياسي عن قضايا حقوق الإنسان، ونزع هذه القضايا من هيمنة القوى الدولية الكبرى التي نشكو من هيمنتها وانحيازها وازدواجية معاييرها لتصبح في أيد محاييدة أمينة مسئولة من المجتمع الدولي^(*)، كنا نتمنى

(*) تم إنشاء منصب المفوض السامي لحقوق الإنسان وتحول مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان إلى مفوضية سامية وهو يلعب الآن دوراً بارزاً في الدفاع عن هذه الحقوق والتبشير بها وتقديم المساعدة الفنية للدول التي تطلبها.

ذلك ونتوقعه ولكن ما تحقق شيء آخر هو رفض هذه الآلية بما يؤدي إليه من مزيد من تكريس الواقع.

* * *

ويرتبط بذلك ما أعلنته الدول الكبرى الغنية صراحة من عزمها على ربط مساعداتها الاقتصادية بموقف الدول الممنوحة من قضايا حقوق الإنسان، فأخشي ما نخشاه أن يكون هذا شعار تكئة لفرض الوصاية الاقتصادية والسياسية تحت دعاوى نبيلة، وإجهاض أية محاولة للنهوض الاقتصادي ورفض التبعية الدولية. ومازلنا نذكر أن أحد المعاول الفاعلة التي استخدمت لهدم صرح الاتحاد السوفيتي السابق كان محور حقوق الإنسان.. ومازلنا نذكر أيضاً طابعي الازدواجية والانتقائية اللذين تتعامل بهما الدول الكبرى مع هذه الحقوق.

ثم إن استخدام سلاح المساعدات الاقتصادية في مجال فرض احترام الحقوق المدنية والسياسية ينطوي على تغليب لهذه الحقوق الأخيرة على الحق الأصيل لهذه الشعوب في التنمية وتجاوز هوة التخلف. مع أن المستقر عليه في أدبيات حقوق الإنسان المعاصرة أن هذه الحقوق كل واحد لا يقبل التجزئة ولا يغلب بعضها على البعض الآخر.

واخصلة النهائية لسياسة المنح والمنع الاقتصادي هذه أن الدول الكبرى ستسامح، وهي تتسامح فعلاً، مع انتهاكات حقوق الإنسان في بعض الدول الغنية التي تعتبر مجرد الحديث عن هذه الحقوق رجساً من عمل الشيطان، في الوقت الذي تعتصر فيه الدول الناهضة تحت سيف القروض والمساعدات تحت دعاوى حملها على احترام حقوق الإنسان، وهو موقف عالمي ساخر غاية في السخرية سيثير قهقهة التاريخ الإنساني في الحقب المقبلة.

* * *

ومظهر آخر وأكثر حدة من ازدواجية معايير حقوق الإنسان سواء تلك التي تتبناها المنظمات غير الحكومية الكبرى، أو تتعامل بها الدول الكبرى التي تدعى الوصاية على مبادئ حقوق الإنسان، وهو غرض النظر والالتفات المتعمد أو غير

المتعمد عن الانتهاكات الخطرة لحقوق الإنسان التي تقوم بها جماعات غير رسمية كجماعات الإرهاب والتطرف الديني في بلادنا وجماعات التمييز العرقي في أوروبا، فعلى حين تحظى الانتهاكات الرسمية لحقوق الإنسان بكل اهتمام - وهذا واجب ومطلوب - تحظى الانتهاكات غير الرسمية لحقوق الإنسان، وأكثرها ينصب على الحق في الحياة وسلامة الجسم وحرية الرأي والمعتقد والتعبير بالتجاهل المؤسف، ولا نقول المفروض في حين أن الانتهاكات واحدة والحقوق المعتدى عليها واحدة. والمواطنون هم المواطنون أنفسهم، ولكنه القصور البغيض في التعامل مع القضايا الخطيرة بازدواجية وانتقائية.

المجتمع المدني وحقوق الإنسان (إشكاليات الممارسة والحركة)

حقوق الإنسان في مصر

الكتاب
الرقم
التاريخ



(تحليل الخطاب)

التقارير التي تنشرها وزارة الخارجية الأمريكية

والمنظمات الأمريكية والدولية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان

في مصر يجب ألا تكون سبباً لتلك الحالة من الغضب والإدانة التي تسود

بمجرد نشرها في العديد من الأوساط الرسمية وغير الرسمية في مجتمعنا .

فالغضب والإدانة والشجب والتنديد ورد الصاع صاعين كلها ردود فعل

انفعالية وظواهر نفسية عارضة تصلح للتناول اللفظي للمواقف ولا تصلح

للمعالجة الهادئة العاقلة للظواهر .

فى ظنى أن مسألة حقوق الإنسان فى مصر، بل وفى كل مجتمعات العالم النامى منه والمتقدم، الشرقى منه والغربى، لم تعد فى زماننا هذا، وفى ظل ما يسمى بالنظام العالمى، الأمريكى الجديد، مجرد موقف تقال فيه وعنه كلمة عابرة ثم يمضى كل إلى حال سبيله، بل هى ظاهرة، متعددة الأبعاد معقدة الجوانب تختلط فيها الأهداف الإنسانية الفاضلة بمناورات السياسة الخبيثة وتتقاطع فيها اعتبارات الأمن الوطنى مع اعتبارات حقوق الناس وضمائناهم مع اعتبارات مطامع القوى والجماعات الدولية مع طموحات المثقفين الباحثين عن الدور والباحثين عن المال فى ذات الوقت.

ألا يتفق معى القارئ أن الأمر يستحق أكثر من مجرد تصريح غاضب من هنا أو استنكار رسمى من هناك، لكى نقف معاً ونتدارس ونتأمل ونتفحص واقعنا الخلى ومحيطنا الدولى تحكمنا فى ذلك قيم أساسية محورها مصلحة الوطن والمواطن

فحسب .

ماذا يقصد حقيقة بحقوق الإنسان؟ وما موقف مختلف القوى والتجمعات اقليمية والإقليمية والدولية من مسألة حماية حقوق الإنسان؟ وهل هذه الحقوق يختلف أنواعها ودرجاتها وأجيالها واجبة الأعمال فوراً بصرف النظر عن أى سياق اجتماعى أو اقتصادى أو ثقافى؟ أم أنها تدخل فى مجال الظواهر الاجتماعية التى يحيط بها واقعنا الاجتماعى يختلف أبعاده ولهذا تتطلب معالجة علمية وفهماً علمياً يرتب الأولويات ويضع البرامج . وهل تفيد تكتيكات العمل السياسى التى تأخذ بمنهج التحقيق التام لحقوق الإنسان أو الموت الزؤام فى سبيلها هل تفيد هذه التكتيكات فى خدمة قضية حقوق الإنسان فى بلادنا؟ وما وسائل منع انتهاكات حقوق الإنسان وأكثرها فعالية وتوافقاً مع القيم الأساسية من احترام الوطنية ومصالح الوطن وحقوقه؟ وهل يكون الدفاع عن حقوق الإنسان على حساب حماية حقوق الوطن؟ ثم هل من المشروع إغفال الواجب الوطنى للمهمومين بقضايا حقوق الإنسان فى استنهاض الوعى الاجتماعى العام بهذه

الحقوق مع استسهال البحث عن مظلة الحماية الأجنبية، خصوصاً وإذا كانت مظلة غير مبرأة من المطامع ولها في تراثنا القريب والبعيد والمعاصر صحف مليئة بانتهاكات حقوق الإنسان والشعوب؟ وما مشروعية تدخل دولة كبرى في الشؤون الداخلية لغيرها برغم الدفاع عن حقوق الإنسان؟ ألا يذكركنا ذلك بتدخل بريطانيا لاحتلال مصر تحت زعم حماية حقوق الأقليات؟ وماذا عن شعار عالمية مبادئ حقوق الإنسان إذا تعارضت هذه المبادئ مع قيم ومصالح وطنية خاصة جديدة بالاعتبار؟

كل هذه وغيرها أسئلة كبرى تتطلب الإجابة الصريحة الحالية من المجاملة والمالأة، ولو على حساب غضب من يحسب لغضبهم حساب، أو رضا من يخطب لرضاهم ود. أقول: دون مجاملة لأهل الحكم وهو مالم نتعود عليه ولن نتعود عليه، ودون أن نخطف ود مجموعات السياسيين والمثقفين الذين يعتبرون قضية حقوق الإنسان لديهم أحد المحاور الكبرى للحركة السياسية، بل سنجاهل الحقيقة فقط وسنخطب ود الوطن فحسب فهو أولى وأبقى وأهم من الجميع.

دعونا أولاً نتوقف لمعنيين النظر بالبحث والتأمل في خطاب حقوق الإنسان كما هو دارج ومستخدم على ألسنة من يعنيههم هذا الخطاب لنحاول أن نستخرج أوجه الخطأ والصواب فيه علنا نستطيع أن نصوغ مفهوماً مبسطاً لهذه الحقوق يرضى عنه الجميع وتحقق به نهضة المجتمع التي نرجوها، ولنبدأ بإيراد الملاحظات التالية.

* * *

أولاً: أن الخطاب الرسمي الذي يرد على ألسنة المسؤولين بالدولة والذي مؤاده أن حقوق الإنسان محترمة في مصر وأن ما يحدث من انتهاكات هو من قبيل التجاوزات التي ترد على أصل عام وهو احترام هذه الحقوق وتأمينها، وأن القضاء هو الفيصل في معاقبة مرتكبي الانتهاكات، هو في مجمله خطاب إيجابي لأنه يعلن اقتناعاً رسمياً أساسياً برفض الانتهاكات واعتبارها من قبيل التجاوزات الاستثنائية، وإعلان إشهار سيف القانون في وجه من يرتكب هذه الانتهاكات.

وبصرف النظر عن اتفاق البعض أو اختلافهم مع ما تعلنه الأجهزة المسئولة عن

حجم الانتهاكات وأسبابها، فبوسعنا لكي نقدر هذا الخطاب حق قدره أن نقارنه بخطابات أخرى مقارنة سريعة عبر الزمان وعبر المكان. فعبّر الزمان القريب كانت تتم المقابلة صريحة وعلنية بين كون الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب ولم يكن أحد يرفع في ذلك الوقت راية عالمية وشمولية حقوق الإنسان للرد على هذا الخطاب. وفي الزمان القريب أيضاً كانت تتم المقابلة صراحة وعلنية بين حرية الكلمة وحرية لقمة الخبز وكانت تعطى للحرية الثانية أحقية مطلقة في العصف بالحرية الأولى دون أن يتحدث أحد في ذلك الوقت أيضاً عن تكاملية مبادئ حقوق الإنسان.

بل دعونا نقارن الخطاب الرسمي المعاصر بالخطاب المعاصر المحيط بنا في منطقتنا العربية. فمنطقتنا العربية مقسمة بالنظر إلى قضية حقوق الإنسان إلى فلسفات ثلاث: فلسفة تمارس القتل على الهوية، وفلسفة تمارس التصفية على العقيدة الدينية، وفلسفة تمارس السحق على الأيديولوجية، منطقة تعتبر بعض دولها أن الحديث عن الحقوق المشروعة ردة عن الدين، أو أن الحديث عن حقوق الإنسان هرطقة برجوازية أو تبشير غربي وهي تهمة كلها عقوبتها واحدة وإن تعددت وسائلها.

إذن فالمقارنة سواء في الزمان أو المكان هي لصالح خطابنا الرسمي حتى وإن اختلفنا بعد ذلك في حجم الانتهاكات ووسائل وقفها، فإنما ننطلق من نقط الاتفاق على المبدأ في سبيل دفعه وتطويره ومزيد من إعماله وتحقيقه، فما الوسيلة لذلك؟ هذا هو السؤال.

* * *

ثانياً: أن الرد على ما تردده منظمات حقوق الإنسان في مصر والخارج بعبارات هجومية دعائية من قبيل أن هذه المنظمات تدافع عن حقوق الإنسان المنحرف، أو أن القائمين على أمور هذه المنظمات غير مؤهلين للدفاع عن حقوق الإنسان بحكم تاريخهم في اعتناق أيديولوجيات مناهضة لحقوق الإنسان، هو خطاب لا يساعد كثيراً في فهم الظاهرة ولا في تناولها تناولاً علمياً وإن أفاد في باب الهجاء والتناذب بالألقاب. لأن الإنسان حتى ولو كان منحرفاً له حقوق معترف بها، حقوق

تقرر للإنسان بصرف النظر عن انحرافه أو سوءاته .

ولو قلنا بغير ذلك لفقدت قواعد القانون والأخلاق مبرر وجودها ، ولأننا عندما نطالب الدولة : بحماية حقوق الإنسان حتى ولو كان منحرفاً دون أن تتخلى عن سلطتها في الزجر والردع والعقاب فإنما نطلب منها أن تضرب مثلاً في القوة العاقلة الرشيدة التي لا تتخلى عن قيم الحق والعدل والحرية عندما تؤدي وظيفتها في إقرار النظام . وهذا هو الفارق بين القوة العاقلة والرشيدة من ناحية والقوة الغاشمة والمنفلتة من ناحية أخرى ، والعقلانية والرشد هما الشرطان الأوليان لاستقامة أركان المجتمع المدني المعاصر . كما أننا إذا «عابروا» المهمومين بحقوق الإنسان بتاريخهم الفكرى والسياسى فهذا خلط بين الأشخاص والقضية ، والقضية أرفع وأسمى وأنبى من الأشخاص بتاريخهم وحاضرهم .

* * *

ثالثاً : أن خطابنا الدولى الذى تتبناه وزارة الخارجية في المحافل الدولية عندما يركز على نصوص الدستور والقانون وعلى تصديق مصر على المواثيق الدولية هو خطاب روتينى بيروقراطى لا ينفذ إلى عمق المشكلة ولا يشير أمام الرأى العام الدولى إشكالياتها الحقيقية وتحدياتها الراهنة . ومصر التى أسهمت عقول أبنائها في منتصف القرن فى صياغة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، والتى كان بها أول وثيقة دستورية تكفل حقوق الإنسان بالمعنى الحديث فى أواخر القرن الثامن عشر ، قادرة بكفاءة أبنائها أن تطرح على الساحة العالمية الإشكاليات الحقيقية التى يثيرها تأمين حقوق الإنسان فى الدول النامية ذات الثقافة الخاصة ، وفى ظل نظام عالمى تبحث فيه الدول العظمى عن ذريعة للتدخل بعد أن سقطت كل الذرائع التقليدية . إن العالم كله يعلم ، أننا وقد وقعنا على الاتفاقات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان ، ولكن بعض القطاعات الدولية تثير تساؤلات حول مدى التزامنا بما وقعناه من مواثيق ، ويصبح السؤال المطروح حول مشروعية السؤال وحول إجابتنا عليه .

* * *

رابعاً : أن خطاب المنظمات المحلية والدولية التى تقدم نفسها على أنها مدافعة عن حقوق الإنسان وكاشفة عن انتهاكاتهما به أيضاً كثير من القصور والاحتمالية

والسذاجة، وقد يكون القصور لدى بعض المنظمات الدولية متعمداً وقد تكون
الارتجالية مطلوبة وقد تخفى السذاجة خبثاً سياسياً ودهاء يمس مصالح الوطن
ونسيجته الاجتماعية.

إن المنطق الذى يحكم هذا الخطاب هو منطق الصراع والمساجلة لا... منطق
الفهم والحوار. إن تقارير هذه المنظمات - ولنا فى الحديث عنها عودة - لا تعرف إلا
منهج العمليات الحسابية البسيطة فى الجمع والطرح. فهى تضع أمامها مبدأ من
مبادئ حقوق الإنسان، ثم ترصد بعض مظاهر السلوك الفعلى، ثم تطرح هذا
السلوك من ذاك المبدأ وتبدأ فى الحساب. وهذا المنهج - رغم الملاحظات الكثيرة
التي ترد عليه - إن طبق فى كل مجتمعات العالم لاسودت صفحاتها جميعاً فى
مجال حقوق الإنسان بدون استثناء لا أقول هذا تبريراً لانتهاكات تحدث وإنما
أقوله نقداً صادقاً لمنهج معيب متبع.

والمنهج الصحيح لفهم أى ظاهرة اجتماعية ومنها ظاهرة حقوق الإنسان أن
نتجنب النظر إلى جانب واحد، وأن نحيط بأبعادها المختلفة وأن نفهم هذه الظاهرة
فى ضوء محددات الزمان والمكان والتاريخ والسياسة والثقافة والأمن والاقتصاد
والاجتماع. ففرق بين أن نتناول حقوق الإنسان كشعار أو أن نتناولها كظاهرة تماماً
كموقفنا من الفقر نستطيع أن نطالب بإزالة الفقر وأن نلعبه ونغضى، ولكن
الموقف العلمى الصحيح أن نتعرف على أسبابه وكيفية إزالته ومراحل هذه الإزالة.
ويصدق هذا على موقفنا من مختلف تحديات المجتمع كالتعليم والصحة والإسكان
وغير ذلك، بوسعنا اتباع أحد منهجين أن نطالب ونلعن، أو أن نحيط بأبعاد
الظاهرة ونقدم حلولها ونعرف مراحل تنفيذ هذه الحلول ونصبر عليها.

والظن عندنا أن هذا الطابع الدعائى والشعارى فى تناول مسألة حقوق الإنسان
من قِبل المنظمات الوطنية قد يرجع فى جزء منه إلى أن القائمين عليها رغم نبل
نياتهم وشرف مقاصدهم أغلبهم من المحامين الذين يغلبون تكتيكات الدفاع
والمرافعة على تكتيكات الفهم والتأمل، أو الصحفيين الذين قد تغريهم بحكم
مهنتهم اعتبارات الإثارة على اعتبارات الحقيقة المجردة.

خامساً : المنهج الحسابى فى الجمع والطرح لقياس حالة حقوق الإنسان فى مصر هو نفسه الذى تتبعه مع كثير من المبالغة المنظمات الدولية لمراقبة أوضاع حقوق الإنسان، إما اعتماداً على تقارير المنظمات الوطنية وإما اعتماداً على تقارير بعثاتها الخاصة . وهو منهج يسمح إلى أقصى حد بالانتقائية التى تخدم الأهواء والأغراض والرؤى المنحازة . فيكفى أن تتجاهل المنظمة الدولية مظاهر احترام حقوق الإنسان فى مجتمع ما مركزة على ما تراه من مظاهر انتهاك دون ذكر أسبابه لكى تسود صفحة حقوق الإنسان فى هذا المجتمع . هذه الانتقائية المغرضة هى تماماً مثل كاميرات التليفزيون التى تعرض على العالم الأحياء العشوائية بالقاهرة وتعمى أن ترى المصانع والمزارع والمدن الجديدة، وتعرض على العالم عملية ختان بدائية وتعمى أن ترى المستشفيات الحديثة بما فيها من تكنولوجيا متقدمة إنها انتقائية موظفة لأغراض سياسية .

وهكذا تبرز بعض التقارير سلبات حقوق الإنسان متغاضية عن إيجابياتها . وتبرز سلبات حقوق الإنسان فى دولة معينة متجاهلة دوماً تعتبر انتهاكات حقوق الإنسان فيها إحدى ركائزها العقيدية والسياسية . ومن عجب أن الدول التى تتمتع بهامش ديمقراطى ويسمح فيها بحرية التعبير هى التى دائماً تكون هدفاً لهجوم منظمات دولية بعينها لحقوق الإنسان . أما الدول ذات النظم السياسية الصريحة الاستبداد والقهر فيلوذ الجميع نحوها بالصمت .

بل إن الانتقائية هذه التى تتبعها المنظمات الدولية بحقوق الإنسان شريعة ومنهاجاً تسمح بتسليط الضوء على بعض قضايا حقوق الإنسان فى مجتمعنا بما يتناقض مع التراث الثقافى وبما يهدد بإشعال النار الخامدة فى فتن نائمة . وإلا فليفسر لى البعض ذلك الإلحاح على إثارة مشكلة الأقليات ، وللأقليات مشكلات ، ولكن إثارتها بشكل واسع ومفتوح فى ظروف اجتماعية محددة من شأنه أن يلقى الزيت على لهيب نيران يصعب إطفائها . وفى السياق نفسه أيضاً يأتى تركيز بعض المنظمات الدولية على موضوع الحريات الدينية . وهم يعنون بهذه الحريات حرية الدعوة الدينية والدعاية الدينية (التبشير) وحرية الانتقال بين الأديان (الردة) دون أى مبالاة بموقف تراثنا الثقافى من هذه المفاهيم والآثار الاجتماعية المدمرة التى تترتب عليها .

ولأقدم للقارئ نموذجاً واحداً من تقرير منظمة مراقبة حقوق الإنسان بالشرق الأوسط (ميدل إيست واتش) عن حالة حقوق الإنسان في مصر عام ٩٤. يتحدث التقرير بأكمله عن انتهاكات حرية الاعتقاد الديني والتعبير لدى الأقليات المسيحية ويتحدث بالتفصيل عن حرية اعتناق الأديان وتركها والانتقال فيما بينها وعن حرية الزواج وعن حرية إقامة الشعائر الجماعية، وعن حرية التعبير الديني. ويفرد التقرير صفحات مطولة لقضية بلهاء بكل المعايير عن فتاة حدث أن ارتدت إلى المسيحية فاستجوبتها الشرطة تحسباً لوجود أى نشاط تبشيري تندلع معه الفتنة !!

تلك هي نوعية المشاكل التي تؤرق بعض منظمات حقوق الإنسان الدولية وهي مشاكل تصب بكل المعايير في خانة إحداث التوتر الاجتماعي.

* * *

سادساً: والظاهرة الجديدة أن عدداً من وزارات الخارجية في العالم والسفارات التابعة لها دخلت إلى حلبة سباق مراقبة حقوق الإنسان في العالم وأخذت تصدر تقارير تعتمد فيها على ما تنشره منظمات حقوق الإنسان الوطنية والدولية وتعتمد فيها أيضاً على مصادرها الخاصة. وفي المقدمة تأتي وزارة الخارجية الأمريكية وسفارتها بالقاهرة حيث يصدر عنها تقرير سنوي عن حالة حقوق الإنسان في كل مكان بالعالم. والجديد أن هذا التقرير أصبح يوزع داخل مصر على نطاق واسع في أوساط المثقفين. لا بأس، فمن حق كل دولة أن تراقب حقوق الإنسان ما شاء لها ذلك مادام الأمر يتعلق برسم سياستها. أما أن يتعدى الأمر إلى التبشير بالرؤى التي يتضمنها التقرير بين أوساط الرأي العام الداخلي فالأمر فيه نظر بل ومخالف للأعراف الدبلوماسية ويحمل معاني ومضامين كثيرة لا داعي للخوض فيها.

ما علينا، فإن تقرير الخارجية الأمريكية جاء في النهاية محصلة مركزة لهذه العيوب التي تحدثنا عنها في خطاب المنظمات الدولية لحقوق الإنسان.

أسلوب طرح المواقف من المبادئ دون نظر إلى السياق، والوصول إلى نتائج معمة تخدم أهدافاً سياسية في انتقائية متعمدة..

وليسمح لي القارئ أن أطرح بعض التساؤلات ظاهرها البراءة وباطنها الشك
الريبة والتوجس : لماذا لا ترتفع نغمة حقوق الإنسان في المعزوفة الأمريكية إلا
عندما تنزع السياسة الخارجية المصرية إلى أن تأخذ مواقف مستقلة وفاء منها
بالتزاماتها التاريخية نحو عالمها العربي ونحو القضية الفلسطينية؟ هل التشهير
بمصر وعقابها في هذه الحالة أمر مطلوب؟ ولماذا تركز التقارير الرسمية الأمريكية
على بعض الحقوق المدنية والسياسية دون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية
والثقافية؟ أم أن القهر الاجتماعي والاقتصادي للشعوب بواسطة منظمات
التمويل الدولية لا يحرك ضمير حقوق الإنسان الأمريكي؟ ولماذا الإلحاح على
الحديث عن حقوق بعينها دون حقوق أخرى والإلحاح على عزل هذه الحقوق
جميعها عن الظروف التي يمر بها المجتمع المصري اليوم؟

وسأقدم للقارئ مثلاً على انتهاكات حقوق الإنسان في مصر التي تترك
الضمير الأمريكي . يتحدث التقرير عن سيارة أجرة توقفت أمام كمين للشرطة
بأسبوط وأطلق أحد ركابها النار على الكمين، فردت الشرطة على النار بالمثل مما
أدى إلى مصرع الإرهابيين . ويعتبر التقرير أن ذلك يدخل في عداد القتل
السياسي، أي أن واضعي التقرير كانوا يطلبون من أفراد كمين الشرطة وقد أطلق
عليهم إرهابيون الرصاص أن يطلعوا أولاً على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ثم
يبدأون في التعامل مع الإرهابيين وفقاً لبنوده!!

أي عبث هذا وأي هراء نحن في مواجهة جماعات مسلحة ترفع السلاح ضد
سلطة الدولة ويسقط بسببها يومياً شهداء من رجال الشرطة والفكر والمواطنين ثم
تحدثونا بعد ذلك عن جرائم القتل السياسي .

وعلى العموم فإن ذلك التراحم الأمريكي مع جماعات العنف السياسي في
مصر، وفي الجزائر، وفي تونس، وفي غير ذلك من بقاع عالمنا العربي هو موقف
سياسي انتهازي يتدثر بعباءة حقوق الإنسان .

ولو استخدمنا المنهج نفسه المتبع في التقرير الأمريكي لكان لنا أن نسائل
أمريكا عن التجاوزات التي حدثت في محاكمة المواطن المصري عبد القادر حلمي
وعن تشريد أسرته، وأن نسائلها عن جرائم الإبادة التي تمارس ضد أطفال العراق

باسم الحصار، وأن نساثلها عن سكوتها بل ومساعدتها المضمرة لإبادة شعوب عربية في فلسطين وجنوب لبنان، بل ونساثلها قبل ذلك، ومادامت الجرائم ضد حقوق الإنسان لا تسقط بالتقادم، عن جريمة إبادة الأجناس التي ارتكبتها ضد الشعب الفيتنامي.

ما علينا، فلا نريد أن تتحول القضية إلى ما حذرنا منه من تنابد بالألقاب، ولكننا نبيه ونحذر أصدقاءنا وإخوتنا من نشاط حقوق الإنسان في الداخل، إننا ضد الحماية الأمريكية لحقوق الإنسان العربي. فلن يربت الذئب على عنق الغزال. أقول هذا وفي ذهني أن البعض هنا قد ناشد مساعد وزير الخارجية الأمريكي! إبان توقفه بالقاهرة وقبل توجهه لمقابلة الرئيس الأسد في دمشق لدفع مباحثات السلام، ناشده أن يشير في المقابلة مسألة حقوق الإنسان في سوريا!! فماذا نسمى هذا؟ أهو مراقبة أم سذاجة، أم عبث أم...؟

* * *

وأعود لأثبت الحقائق الآتية:

أن انتهاكات حقوق الإنسان موجودة، ما وجد البشر، وما وجدت المصالح والصراعات، وأن إدانتها واجبة وجوب الفضيلة والشرف والعدل، وتأمين حقوق الإنسان شرط لازم لنهضة مجتمعا، ولكن هذا التأمين لن يتم بالبكاء على أعتاب الغرب ولا بتوسل الحماية الأمريكية وإنما بالعمل الوطني الحق في الداخل بإمكانات الداخل ويقوى الوطن وآلياته.

كيف السبيل إلى ذلك؟ أقول: إن مراجعات كثيرة باتت واجبة.

أمريكا وحقوق الإنسان في مصر

من يحاسب من؟!

خطاب حقوق الإنسان الصادر من مختلف

الأطراف المعنية على المستويات المحلية والأجنبية والدولية ، هو خطاب

تختلط فيه السلبيات بالإيجابيات وحسن النية بسوء الطوية . والصدق

بالافتراء . والموضوعية بالذاتية . وتحليل هذا الخطاب إلى عناصره الأولية هو

أمر لازم لكشف الغث من الثمين . حتى يذهب الزبد جفاء وحتى يبقى ما ينفع

الناس في الأرض .

ليس الهدف من تحليلنا لخطاب حقوق الإنسان على هذا النحو أن نبرر انتهاكات واقعة ولا أن ندفع اتهامات قائمة ولا أن نشارك في حملة الغمز واللمز التي اشتد وطيسها، ولكن أن نستبدل بالمنهج الشعاري الدعائي في خطاب حقوق الإنسان منهجاً آخر أكثر موضوعية ووصانة وهدوءاً وصولاً إلى ما نطمح إليه من صياغة خطاب وطني لفهم حقوق الإنسان يتبع آليات وطنية لحمايتها، تحيط به حركة وطنية في الصميم لحماية هذه حقوق ونشر الوعي بها. خطاب لا يتهرب من مواجهة الحقيقة وفي الوقت نفسه لا يبالغ فيها. يعتمد فهماً واضحاً لمبادئ حقوق الإنسان العالمية وأولويات تطبيقها على واقعنا الاجتماعي والثقافي الخاص، ويدرك تماماً المخاطر والتحديات الواقعية المحيطة بهذا التطبيق وكيفية التعامل معها. يقدم وسائل معتمدة متفق عليها للتحقق من مدى الالتزام بمبادئ حقوق الإنسان ويحدد وسائل مواجهة الانتهاكات إن وجدت ويعطى الأولوية لوسائل الحماية

الوطنية على آليات الحماية الدولية ويستبعد تماماً منهج البكاء على أعتاب الغرب لاستعطافه لحماية حقوق الإنسان في الداخل باعتباره منهجاً مغللاً بالكرامة الوطنية ومشبوهاً من الناحية السياسية ويحمل مخاطر جمة لا يمكن التنبؤ بتداعياتها .

وعند هذه النقطة الأخيرة نتوقف بعض الشيء لنحاول أن نكشف ما وراء ظاهر المبادئ المعلنة عن مصالح تبرر لبعض الدول والمنظمات التدخل في شئون دولة ما لحماية حقوق الإنسان بها . فقد استقرت في العلاقات الدولية فكرة أن حقوق الإنسان في كل دولة تخرج عن إطار السيادة الوطنية للدولة باعتبارها شأناً دولياً يهم المجتمع الدولي بأسره . فعند صياغة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية (١٩٦٦) والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦) ، (وهما من أمهات الوثائق الدولية لحقوق الإنسان) ، ثارت بين الدول العديد من التحفظات حول إنشاء اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في الأمم المتحدة لمراقبة تطبيق العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية فاعتبرت عديد من الدول أن عمل هذه

اللجنة تدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء، ومع ذلك فقد انتشرت حجة الذين يعتبرون أن تدخل الأمم المتحدة لمراقبة أوضاع حقوق الإنسان في الدول الموقعة على الاتفاقية لا يعتبر تدخلاً في الشأن الداخلي للدولة لأن حقوق الإنسان تخرج عن هذا الشأن الداخلي فور توقيع الدولة على الاتفاقيات الدولية المعنية. وبالتدريج تزايد عدد الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان حتى بلغ خمس عشرة اتفاقية. مصر طرف فيها جميعاً مع التحفظات التي أبدتها على بعض النصوص. وجميع هذه الاتفاقيات تنطوي على لجان لمتابعة التزام الدول بما وقعت عليه من نصوص وتتضمن إجراءات تتخذ في حق الدولة التي يثبت انتهاكها لحقوق الإنسان الواردة في الاتفاقية.

وهكذا خرجت مسألة حقوق الإنسان بالنسبة للدول الموقعة على الاتفاقيات من دائرة الشأن الداخلي للدولة لتصبح شأنًا دوليًا يترتب على المساس به مجموعة من الآثار والنتائج الدولية.

* * *

واستطراداً وراء هذا المبدأ تصاعد اهتمام منظمة الأمم المتحدة بما يجري في داخل الدول الأعضاء مما يظن أن له علاقة بأوضاع حقوق الإنسان. ومنذ عام ١٩٦٧ بدأ يتصاعد داخل المنظمة الدولية الاتجاه نحو إسباغ المشروعية على تدخل المنظمة الدولية في شؤون الدول الأعضاء. حيث صدر قرار عن لجنة حقوق الإنسان بأن تبدأ من عام ١٩٦٨ دراسة انتهاكات حقوق الإنسان بما فيها سياسة التمييز العنصري والفصل العنصري في جميع البلدان وخاصة البلدان المستعمرة. وقد أيد المجلس الاقتصادي والاجتماعي هذا القرار واستقبله بارتياح وأجاز للجنة حقوق الإنسان أن تدرس المعلومات المتعلقة بانتهاكات حقوق الإنسان والحريات الأساسية وكان ذلك بقراره رقم ١٢٥٣ / ١٩٦٧. وتساعد اهتمام لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة بصياغة آليات المراقبة الدولية فأجازت سنة ١٩٧٠ تشكيل فريق عمل لدراسة شكاوى انتهاكات حقوق الإنسان وردود الحكومات عليها ووضعت نظاماً لنظر هذه الشكاوى وفيما بعد أصبح من الممكن أن تشكل الأمم المتحدة فرق عمل لدراسة حقوق الإنسان في بلدان معينة أو أن تعين مقررین خاصین بمسائل معينة.

وكان المهتمون بفقه حقوق الإنسان وبالعلاقات السياسية الدولية ينظرون إلى هذه التطورات التي تأتي على حساب السيادة الداخلية للدول على أنها تطور طبيعي لنظام القانون الدولي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وكيف لا وقد كانت حماية حقوق الإنسان أحد المحاور الأساسية التي تبناها ميثاق الأمم المتحدة في عالم ما بعد انهيار النازية.

ولكن الأمور اختلفت جذرياً في مرحلة ما بعد زوال الاتحاد السوفيتي. اختلفت الأمور في منحنى هذا التطور وتوجهاته ووظائفه، واختلفت في تفسيره وفهم مقاصده ومرامييه. ولا بد أن نعيد للأذهان أن إحدى أهم الأدوات الفاعلة التي استخدمها الغرب لتفتيت مكونات الإمبراطورية السوفيتية كانت التركيز على إثارة مسألة القوميات والأعراق ومسألة حقوق الإنسان فيها. ولعلنا جميعنا نذكر الدور الذي لعبته جماعة هلسنكي وجماعات المنشقين من أمثال زاخاروف سولجنيتسين وغيرهما في تقديم الغطاء الإنساني لسقوط «إمبراطورية الشر». وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي الذي هلّل له الغرب على أنه انتصار لحقوق الإنسان والديموقراطية في العالم. تسارعت الوتائر داخل منظمة الأمم المتحدة لتكثيف دورها في التدخل في السياسات الداخلية للدول الأعضاء تحت غطاء حماية حقوق الإنسان. لقد كان الأمر مقبولاً أو مبرراً عندما كانت تسود المنظمة الدولية عوامل التوازن بفعل ثنائية الأقطاب. أما وقد انفردت بالمنظمة الدولية. ولو مؤقتاً دولة كبرى وحيدة تسيطر في فلحها باقي دول الغرب. فقد أصبح تدخل المنظمة الدولية في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء تحت زعم حماية حقوق الإنسان يعنى ببساطة انفراد الدولة المهيمنة على شئون المنظمة الدولية بشئون العالم كله. ويصبح تدخل المنظمة الدولية في الشؤون الداخلية لدولة ما هو في حقيقة الواقع تدخل لهذه الدولة الكبرى - الولايات المتحدة الأمريكية - أي أنه يراد للعالم أن يتحول إلى مجتمع أبوي تقوم أمريكا فيه بدور الأب الذي اكتسب مشروعية زجر أعضاء الأسرة الدولية باسم حماية حقوق الإنسان.

* * *

والمتتبع لتطور النظام الدولي منذ سقوط الاتحاد السوفيتي. وانفراد أمريكا

بالأمم المتحدة حتى الآن يوجد شواهد كثيرة على صحة هذا التحليل .

ففي السادس من سبتمبر ١٩٩١ أصدر الأمين العام للأمم المتحدة تقريره من أعمال الأمم المتحدة وتناول فيه لأول مرة في تاريخ المنظمة الدولية تبرير حق الأمم المتحدة في التدخل عند حدوث انتهاكات لحقوق الإنسان في دولة ما . يقول الأمين العام :

«إن تشجيع احترام حقوق الإنسان يصبح ادعاء خاوياً إذا ما ارتكبت تجاوزات حقوق الإنسان على نطاق كبير دون أن تقوم الأمم المتحدة في الوقت المناسب باتخاذ تدابير تماشى وحجم هذه التجاوزات . ذلك أن تعزيز حقوق الإنسان لا يعنى شيئاً إذا لم يعن الدفاع عن هذه الحقوق عندما تتعرض لهجمة شديدة» .

لنقارن هذه اللهجة التي ازدادت علواً ووضوحاً حول دور المنظمة الدولية في حماية حقوق الإنسان بعدما أصبحت المنظمة الدولية خاضعة لهيمنة القطب الواحد ، باللهجة التي كانت موجودة عندما كان الاتحاد السوفيتي عضواً فاعلاً على الساحة الدولية . ففي ٩ / ٧ / ١٩٦٣ تقدم الاتحاد السوفيتي بمذكرة إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي يطلب فيها بحث موضوع معاملة العراق للأكراد باعتباره ممارسة لجرمة إبادة الجنس البشري (وثيقة E ٣٨٠٩) وأصدر المجلس قراره برفض مناقشة الموضوع لكونه يتعلق بالشئون الداخلية للعراق عملاً بالمادة ٣ فقرة ٧ من الميثاق . بل إن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها صوتت في الجمعية العامة للمنظمة عام ١٩٧٠ (الدورة الخامسة والعشرون) ضد قرار حول اللاجئين الفلسطينيين بحجة أن ذلك يمثل تدخلاً في الشئون الداخلية لدولة إسرائيل .

أما بعد زوال الاتحاد السوفيتي (الدولة المناهضة لحقوق الإنسان في عرف الغرب) فقد تسارعت الوتائر في المنظمة الدولية من أجل تقرير حق التدخل في الشئون الداخلية للدول الأعضاء لحماية حقوق الإنسان . وقد أخذ هذا التوجه مسارين مختلفين . أولهما : إقرار حق التدخل المباشر لمراقبة حقوق الإنسان داخل الدولة العضو واقتراح حمايتها وإجراءات هذه الحماية وثانيهما بدء التفكير في إنشاء محكمة جنائية دولية حاكمة المتهمين بانتهاك مبادئ حقوق الإنسان .

أما عن المسار الأول فقد أفصح عن نفسه بوضوح لأول مرة في تاريخ المنظمة

الدولية عندما أصدرت لجنة حقوق الإنسان بها قرارها في ١٠ / ٢ / ١٩٩٣ حول حالة حقوق الإنسان في العراق الذي طلب من الأمين العام إرسال مراقبين لحقوق الإنسان داخل العراق . بل تعدى الأمر إلى العمل العسكري المباشر بإقامة مناطق محظورة على السيادة العسكرية العراقية في الشمال والجنوب لجماعة الأقليات الكردية الشيعية . وهذه كلها وبصرف النظر عن المبررات السياسية وملاساتها إلا أنها بلغة حقوق الإنسان سوابق غاية في الخطورة تعصف بسيادة الدول إذا رأت المنظمة الدولية أو القوى المهيمنة عليها أن ثمة انتهاكاً لحقوق الإنسان في مكان ما بالعالم . وبطبيعة الحال فإن الأمور لن توزن بميزان من ذهب . ولن يكون معيارها العدل والحيدة بل ستوزن بميزان المصالح وصراعات السياسة . فكم من دولة يثن مواطنوها تحت وطأة الانتهاكات اليومية لحقوقهم ومع ذلك يربت الجميع على كتفها . في حين يتم التلويح بالعقاب وينكران السيادة في مواقف أخرى لدى دول أخرى وفي ملاسات تستدعي ذلك من وجهة نظر المصلحة السياسية وحدها .

إذن فالقول بأن حقوق الإنسان داخل الدولة تخرج عن حدود سيادتها الوطنية باعتبارها شأنًا دوليًا عاماً . هو قول كان يؤخذ في حدوده العلمية والقانونية عندما كان يسود منظمة الأمم المتحدة قدر من التوازن بتعدد الأقطاب . أما بعدما اختل هذا التوازن لصالح أمريكا . وبعدما تسارعت خطوات استحداث إجراءات التدخل فإن الأمر بحاجة لمراجعة لنكشف كيف تتدثر السياسة بعباءة القانون وحقوق الإنسان .

* * *

وما يزيد الشكوك إلحاحاً والريبة تمكناً أن الولايات المتحدة التي كانت بعيدة تماماً عن المنظومة الدولية لحقوق الإنسان لا شأن لها بها إذا بها تفاجئ العالم كله بالتوقيع على العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية سنة ١٩٩٢ ، أى بعد ٢٢ عاماً من صدوره بالتصميم والكمال . فماذا دفع الولايات المتحدة أن تتذكر بعدما يقرب من ربع قرن أن هناك وثيقة دولية كبرى لحقوق الإنسان تسمى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وأنه من المناسب التوقيع عليها ؟

يجيب عن هذا السؤال العام تقرير عنوانه «انتهاكات حقوق الإنسان في

الولايات المتحدة الأمريكية، منشور في ديسمبر ١٩٩٣ بواسطة منظمين أمريكيين هما: منظمة مراقبة حقوق الإنسان. والاتحاد الأمريكي للحقوق المدنية. ويبدى واضعو التقرير تساؤلاتهم حول النيات الحقيقية التي دفعت الولايات المتحدة إلى التصديق على العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بعدما يقرب من ربع قرن من الصمت.

ويلاحظون أن هذا التصديق لا يضيف إضافات ذات قيمة إلى نظام حقوق الإنسان في القانون الأمريكي نظراً لأن كل هذه الحقوق منصوص عليها في الدستور والتشريعات. كما يلاحظون أن الفائدة الكبرى التي استفادتها الولايات المتحدة من هذا التصديق أنه مكن حكومة بوش والحكومات اللاحقة من توجيه النقد للحكومات الأخرى تحت زعم انتهاكها لحقوق الإنسان. أى أنه وبعبارة أخرى أكثر صراحة لم يكن تصديق الولايات المتحدة على ميثاق حقوق الإنسان لوجه الله ولا حباً في الحق والعدل والفضيلة ولكن حتى تكتسب الغطاء القانوني للتدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى تحت لافتة حماية هذه الحقوق.

* * *

هذه الخطوات المحسوبة والمرسومة بعناية التي صاحبت النظام الجديد للعلاقات الدولية واكبها في الداخل الأمريكي نشاط ملحوظ للاهتمام بمسألة حقوق الإنسان في دول العالم الثالث. وبعدها كانت دراسات حقوق الإنسان في الماضي حكراً على مراكز السوفيتولوجي انتقل الاهتمام بها إلى مراكز دراسات الشرق الأوسط والأدنى. وتخصصت جامعة كبرى مثل جامعة كولومبيا في نيويورك في إعداد برنامج سنوي لشقفي العالم الثالث للتدريب على حقوق الإنسان.

وقامت مؤسسات مالية عملاقة حديثة النشأة للتخصص في قضية حقوق الإنسان مع التركيز على المجتمعات النامية. لعل أهمها: البرنامج الدولي للتدريب في مجال حقوق الإنسان International Internship Program. ومركز كارتر للتنمية الديموقراطية ودراسات حقوق الإنسان بالإضافة إلى العديد والعديد من المراكز والمؤسسات المشابهة. ولا بأس من الاهتمام العلمي بحقوق الإنسان ونشر ثقافته في أى مكان في العالم بشرط أن يكون ذلك لوجه الله والقضية الفاضلة. لا أن

يكون مقدمة لإعداد الكوادر للتمكن من التدخل تحت رايات زائفة.

ولكن السؤال الأكثر أهمية وحيوية هو: هل يواكب هذا الاهتمام الأمريكي بحقوق الإنسان في العالم اهتماماً مساوياً بتأمين حقوق الإنسان داخل الولايات المتحدة الأمريكية وإزالة انتهاكها؟ إن كانت الإجابة بنعم فالأمر جد لا هزل ولا رياء فيه، والنية الأمريكية صادقة خالصة في نشر احترام حقوق الإنسان داخل أمريكا وخارجها. أما إن كانت الإجابة بالنفي والسلب فإن روائح السياسة والهوى والغرض لابد أن تزكم الأنوف. لنبحث عن الإجابة إذن. أى عن أوضاع حقوق الإنسان داخل الولايات المتحدة الأمريكية. فى تقرير المنظمين الأمريكيتين السابق الإشارة إليه.

يرصد واضعو التقرير تسعة عناوين رئيسية تندرج تحتها الانتهاكات الجسيمة (على حد تعبيرهم) لحقوق الإنسان فى الولايات المتحدة الأمريكية، هى كما يلي:

التمييز العنصرى، والتمييز بين الرجال والنساء، وانتهاك الحقوق اللغوية للأقليات، وانتهاكات حقوق المسجونين، ووحشية الشرطة (هكذا باللفظ) وعقوبة الإعدام وانتهاك الحريات الدينية، فهلبقى حق من الحقوق المدنية والسياسية بمنأى عن انتهاك السلطات الأمريكية له؟ فلنتابع استشهادات واضعى التقرير فرغم أن التشريع الأمريكى يردد مبادئ العهد الدولى نفسها للحقوق المدنية والسياسية فيما يتعلق بالمساواة بين الأجناس فإن الواقع العملى يجرى على خلاف ذلك. فالتمييز بسبب العرق قائم فى مجالات التعليم والإسكان وفرص العمل وتعانى الأقليات ذات الأصل الإفريقى من انتهاكات منتظمة لحقوقها. كما أن المرأة تعانى من انتهاكات منتظمة لحقها فى المساواة بالرجل فى فرص الحصول على العمل وفى شروط العمل وفى الخدمات التعليمية. وتعانى الأقليات اللغوية من انتهاك حقوقها فى المساواة من أجل الحصول على الخدمات الصحية والاجتماعية والعمل والتعليم بالإضافة إلى معاناتها من تطرف الجماعات الأصولية المتعصبة مثل جماعات: «الإنجليز فقط». ويرصد التقرير أن الولايات المتحدة تخالف بطريقة روتينية منتظمة المادة العاشرة من العهد الدولى للحقوق

المدنية والسياسية التي توجب معاملة المسجونين والمحتجزين معاملة إنسانية باحترام شخصهم وشرفهم. فتعتمد السلطات الأمريكية إلى انتهاك هذا الحق باحتجاز المسجونين في أماكن مكتظة سيئة تجرد المسئولين من كرامتهم وخصوصيتهم وتعرض صحتهم لمخاطر جمة. ويتحدث التقرير عن أن الحادث الذي تعرض له الزنحى الأمريكى رودنى كنج سنة ١٩٩١ والاعتداء الوحشى عليه بواسطة الشرطة الأمر الذى أشعل ثورة السود فى لوس أنجلوس. قد كشف النقاب عن انتهاك الشرطة الأمريكية لأبسط مبادئ حقوق الإنسان عن طريق استخدام العنف المشوب فى كثير من الأحيان بالنزعات العنصرية فى مواجهة المذنبين الملونين. ورغم المساحة الواسعة لممارسة حرية التعبير فى أمريكا فإن الحكومة الأمريكية تخالف المادة ١٩ من العهد الدولى بوضع قيود غير مبررة على حرية تدفق المعلومات سواء من داخل البلاد أو إليها. فكثيراً ما تحجب السلطات الأمريكية تأشيرة الدخول عن عدد من الباحثين والمحاضرين الذين لا ترغب فى اتصالهم بالرأى العام الأمريكى. كما أن قوانين المقاطعة الاقتصادية تضع قيوداً على تدفق المعلومات، بالإضافة إلى أن قيوداً صارمة وضعت على حرية الرأى والتعبير للصحافة ووسائل الإعلام باخلافه للمادة ١٩ من العهد الدولى أثناء حرب الخليج. ويضيف التقرير أمثلة أخرى حول انتهاكات للحريات الدينية بواسطة المحكمة العليا الأمريكية نفسها..

* * *

تلك هى العناوين الرئيسية للتقرير الأمريكى الذى وضعته منظمستان غير حكوميتين حول انتهاكات حقوق الإنسان فى أمريكا والذى يقع فى حوالى مائتى صفحة. وليس المقصود من سرد محتوياته أن نبرر انتهاكات حقوق الإنسان عندنا وأن نضفى عليها نوعاً من المشروعية. فالجريمة لا تبرر بالجريمة ولا تستمد مشروعيتهما من أن الآخرين لا خلاق لهم.

ولكن ما يعيننا أن ذلك الاهتمام الأمريكى الجارف بحقوق الإنسان خارج أمريكا والذى تزامن مع انهيار الاتحاد السوفيتى وتتردد أصداؤه سواء فى لجان الكونجرس أو وزارة الخارجية. أو الجامعات ومراكز البحث. أو مؤسسات التمويل.

هذا الاهتمام لا يقابله ولا يتوازى معه اهتمام مساو له بتأمين حقوق الإنسان داخل أمريكا، مع أن ترتيب البيت في الداخل أولى من قذف بيوت الآخرين. وليس ذلك إلا دلالة واحدة نحسب أنها صحيحة كل الصحة. وهي أن قضية حقوق الإنسان يراد لها في ظل ما يسمى بالنظام العالمي الجديد أن تكون المعبر الفاضل والأمين الذي تعبر عليه مصالح الدولة العظمى نحو تطويع إرادات دول العالم الثالث، وإلا فما تفسير ذلك الصمت المريب الذي لا ذت به أمريكا إزاء أحداث الميدان السماوى بالصين بعد أن ملأت الدنيا ضجيجاً. وما تفسير سكوتها عن انتهاكات حقوق الإنسان في الدول المنفذة لمصالحها في أماكن متفرقة من العالم رغم بشاعة هذه الانتهاكات؟

إذن فأحد جوانب المشروع المستقبلي الذي تصاغ قسماته وفي ظل ما يسمى بالنظام العالمي الجديد أن تتخلى الدول الصغرى عن سيادتها في مجال حقوق الإنسان لا لصالح الشرعية الدولية ولا لصالح نظام دولي للعدالة. وإنما لصالح القوة العظمى الوحيدة. وإلا فلتدفع الثمن. أى أن سكوت أمريكا عن انتهاكات حقوق الإنسان لدولة ما رهن بانصياع سياسة هذه الدولة كلياً لإرادتها..

تلك هي المسألة ببساطة ووضوح. فما موقفنا نحن من هذا الواقع الدولي القبيح الذي تراد فيه المقايضة بين العدل والكرامة؟ لا أحسب أن ثمة بديلاً مطروحاً سوى مزيد من التمسك بالسيادة الوطنية مع مزيد من التمسك بمبادئ حقوق الإنسان من موقع وطني في سياقها الوطني وخدمة لمصالح الوطن وحده، أيّاً كان اللفظ الذي يحيط بفكرة حقوق الإنسان في حلبة معترك المصالح الدولية. أى لا بديل عن منظور وطني لحقوق الإنسان وحركة وطنية لهذه الحقوق.

حقوق الإنسان في مصر

أي حقوق؟ ولأي إنسان؟

شئنا أم أبينا ، فقد أصبحت مسألة حقوق الإنسان

داخل دولة ما شأننا دولياً لا يستساغ معه التذرع بحجة وحيدة هي

التمسك بالسيادة الوطنية وعدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية ، وإذا

تركنا جانباً العلاقات الدولية المتشعبة بجوانبها الاقتصادية والسياسية والتي

أصبحت قضية حقوق الإنسان ركناً ركيناً فيها ، فلا شك أن احترام الدولة

لحقوق الإنسان داخل إقليمها هو إحدى ركائز سمعتها الحسنة واحترامها في

المجتمع الدولي ، وأياً كانت البواعث السياسية المحيطة باهتمام المجتمع الدولي

بحقوق الإنسان في دولة ما والتي كثيراً ما تكون مغموسة في السياسة

ومصالحها ، فلا بد من الإقرار بحقيقة أن لغة حقوق الإنسان أصبحت إحدى

مفردات الخطاب الدولي وأحد مكونات الضمير

الدولي المعاصر على مستوى الشعوب .

مع ذلك، فيجب ألا يكون اهتمامنا بحقوق الإنسان وإشاعة احترامها في مجتمعنا مدفوعاً فقط بهذه الاعتبارات الخارجية، بل إنه يجب قبل ذلك وبعد ذلك أن ينبع من إيمان راسخ بحق المواطن في احترام حقوقه الأساسية وحرياته، تلك الحقوق والحريات التي هي شرط النهضة ونتيجتها معاً والمبرر الشرعي لوجود النظام السياسي برمته.

وفي الوقت نفسه فإن رفضنا التدخل في شئوننا الداخلية تحقيقاً لأهداف سياسية خلف أقنعة حقوق الإنسان يجب ألا يصرفنا عن العمل الجاد والمخلص لإشاعة احترام حقوق الإنسان وتأمينها في مختلف ربوع الوطن.

فإذا اتفقنا على ذلك، ولا بد أن نتفق، وفاء لتراثنا ولحق الوطن علينا قبل أن يكون وفاء لالتزامنا الدولي، يصبح السؤال حول المفاهيم والآليات سؤالاً مهماً

غاية الأهمية ضرورياً غاية الضرورة، وبعبارة أخرى: ما الحقوق الإنسانية المطلوب إشاعة الوعي بها وتأمينها في مجتمعنا، وما الوسائل لتحقيق ذلك؟

* * *

ودعونا نتفق أننا لا نقصد بحقوق الإنسان تلك المعاني البهيمية عن الخير والفضيلة والعدل التي تشيع لدى كل من العامة والفلاسفة على السواء، ودعونا أيضاً لا نستدرج وراء تقصى الأصول التاريخية لمفاهيم ومبادئ حقوق في التراث الإنساني وفي تراثنا الثقافي. فحقوق الإنسان كما نعيها هي تلك القواعد ذات المحتوى القانوني والتي لها انعكاسات فعلية على حياة الأفراد والشعوب والمتضمنة في الوثائق الدولية التي التزمت بها الدولة وفي نصوص الدستور باعتباره الوثيقة القانونية الكبرى التي تحدد حقوق المواطنين وواجباتهم. وفي هذا الإطار سيقابل الباحث بكم هائل من الوثائق التي تتضمن كمّاً هائلاً من الحقوق. فأول ما تقع في الصدارة من موثيق ما اصطلح على تسميته بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان: وهي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد

الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ثم تأتى بعد ذلك مجموعة من الإعلانات والاتفاقيات والبروتوكولات التى تتناول كل حق من الحقوق بالتنظيم التفصيلى: حق تقرير المصير، منع التمييز العنصرى، منع التمييز ضد المرأة، منع التعصب على أساس من الدين والمعتقد، مناهضة جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، مناهضة ومنع الرق والعبودية والسخرة، حقوق الإنسان فى إقامة العدل واللجوء إلى القضاء المحاييد، قواعد الحد الأدنى لمعاملة السجناء، منع التعذيب وغيره، من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، المبادئ الأساسية بشأن استقلال السلطة القضائية، الحق فى الجنسية والحق فى اللجوء، الحقوق النقابية وحق التنظيم النقابى والاضراب والمفاوضات الجماعية، الحقوق السياسية للنساء، الحق فى التنمية الاجتماعية والثقافية، حقوق الأقليات، حقوق المعاقين، والحق فى البيئة النظيفة الخالية من التلوث.

تلك هى العناوين الكبرى لمواثيق حقوق الإنسان وتحت كل منها تدرج عديد من البنود التى تحتوى حقوقاً تفصيلية تبدأ من حرية الرأى والتعبير والتنظيم وسلامة الجسم وتنتهى بالحق فى التعليم والسكن والغذاء والبيئة النظيفة.

ولا أكتفم القارئ خواطرى، فكثيراً ما ساءلت نفسى وتساءلت أمام الآخرين: إذ بعيداً عن الأوراق والأقلام والخطب والندوات والمؤتمرات هل من المتصور فى الواقع الفعلى المعاش أن يوجد ذلك المجتمع الإنسانى الذى يتمتع فيه كل من الأفراد والشعوب والجماعات بهذه الحقوق جميعها دون مساس أو نقصان أو على حد تعبير نشطاء حقوق الإنسان: دون انتهاك؟ هل يوجد أو سيجد فى الحال أو مستقبلاً ذلك المجتمع الذى يتمتع فيه الأفراد والجماعات بحرية الرأى دون قيود، والتعبير دون ضوابط، والانتقال دون موانع، والتنظيم والاجتماع دون حظر، والخصوصية دون اقتحام، فضلاً عن الحق فى السكن المناسب، والتعليم اللائق والثقافة الراقية، والعمل والتنمية والبيئة النظيفة؟ أم أن هذه الصورة المثلى تدخل فى باب حالة الطبيعة التى تحدث عنها روسو أو المدينة الفاضلة التى تصورها توماس مور أو مجتمع من كل حسب مقدرته ولكل حسب حاجته الذى بشر به ماركس وهى كلها من قبيل خيالات النزوع الإنسانى نحو المثالية والكمال. وبعبارة أخرى هل هذه الحقوق هى الحد الأدنى لمبادئ التنظيم الاجتماعى فى المجتمع الحديث، أم

أنها النموذج المثالي الأعلى الذي تسعى المجتمعات الحديثة سعياً حثيثاً لبلوغه . والإجابة عن هذا السؤال على نحو أو آخر هي التي تحدد لنا كيف نحكم على مجتمع ما بالنظر إلى تناوله لحقوق الإنسان فيه . فإذا اعتبرنا أن هذه الحقوق هي من قبيل الحد الأدنى الذي يلتزم المجتمع بتوفيره كان حكمنا على أى نكوص عن توفير هذه الحقوق توفيراً تاماً وكاملاً باعتباره انتهاكاً واجب الإدانة والمقاومة لا تسامح فيه أياً كانت الظروف والمبررات . أما إذا اعتبرنا أن هذه الحقوق هي معايير عليا للتنظيم الاجتماعي ، على المجتمعات أن نأخذها نبزاً لها في رحلتها نحو التقدم باعتبارها إرشادات هادية لحركة المجتمعات ، فإن تقييمنا للمجتمع بالنظر إلى موقع حقوق الإنسان فيه لا بد أن يختلف من حيث المنهج . لأننا لن نتوقف طويلاً مجرد الإدانة والتنديد بالانتهاكات الجزئية لحقوق الإنسان في هذا المجال أو ذاك ، بل سنهتم في المقال الأول بمجموعة من المقارنات : المقارنة بين ماضى المجتمع وحاضره ، المقارنة بين ثقافة المجتمع والمبادئ المطلوب تطبيقها ، المقارنة بين حقوق الإنسان وواجبات الإنسان ، المقارنة والموازنة بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية ، الموازنة بين حق الفرد في الحرية وحق الوطن في الأمن ، المقارنة بين وضعية حقوق الإنسان في إطارها الاجتماعي الراهن وبين الرؤى المعلنة للمستقبل ، وغير ذلك من المقارنات . أى أننا إذا نظرنا إلى حقوق الإنسان باعتبارها نموذجاً أعلى يجب احتداؤه والسعى حثيثاً نحو بلوغه فإن حكمنا على وضعية حقوق الإنسان في مجتمع ما لن يكون حكماً استاتيكياً يكتفى بتصوير الوضع الثابت لحالة حقوق الإنسان في لحظة بعينها بل سيكون حكماً ديناميكياً يصور المجتمع في حركته نحو التقدم بكل ما تحويه هذه الحركة من تفاصيل وعواقب وتفاعلات .

ونسارع بالقول إنه لا توجد إجابة واحدة عن السؤال السابق حول موقع حقوق الإنسان بين مبادئ الحد الأدنى ومعايير الحد الأعلى للتنظيم الاجتماعي . فثمة حقوق للإنسان لا بد أن تحترم فوراً وعلى الدوام ولا يقلل من الدولة أو مؤسسات المجتمع الحيدة عنها في أى لحظة وتحت أى ظرف من الظروف ، وهذه هي الحقوق اللصيقة بالشخصية الإنسانية والتي بدونها لا تستقيم هذه الشخصية . مثال ذلك الحق في سلامة الجسم وحظر التعذيب ، والحق في الحياة وحظر الاعتداء عليها دون محاكمة عادلة ، والحق في الحرية وحظر تقييدها إلا بالقانون وبإجراءات قضائية

محايدة. بل إن أى اعتداء على حق من هذه الحقوق، كان هذا الاعتداء من جانب ممثلى الدولة أو من الجماعات أو الأفراد الخارجين على سلطة الدولة هو جريمة لا تسقط عقوبتها بالتقادم بنص الدستور. والحديث عن وقف انتهاكات هذه الحقوق يدخل فى باب الحديث عن مكافحة الجرائم بصفة عامة واستحداث آليات فاعلة لكشفها وضبطها ومحاكمة مرتكبها وإنزال العقاب الرادع بهم.

وتأتى بعد ذلك حقوق أخرى لصيقة بالشخصية الإنسانية أيضاً وإن تركت مواثيق حقوق الإنسان الباب مفتوحاً للمشرع الداخلى أن يقيد ممارستها فى ظروف معينة ومؤقتة للمصالح العام على أن تكون تلك القيود مما يقبله ضمير المجتمع الديمقراطى الحر. ومثال ذلك حرية الرأى والتعبير والاعتقاد والاجتماع والتنقل والحق فى الخصوصية والحق فى المشاركة السياسية وإدارة الشؤون العامة وغير ذلك من الحقوق. وما يميز هذا الصنف من الحقوق أنها ليست مجرد حقوق سلبية تحمى الإنسان من الاعتداء عليه، بل هى حقوق إيجابية تتطلب التسليم للإنسان الفرد بقدرات وإمكانات إيجابية حتى يستطيع أن يحقق شخصيته الإنسانية على نحو كريم. وبالتالي فهى تتطلب صدور عدد من التشريعات تنظم كيفية ممارسة هذه الحقوق فى السياق الاجتماعى والثقافى الخاص: كيف يمارس الإنسان حرية الرأى والتعبير والفكر والوجدان والمشاركة السياسية بما لا يصطدم مع حقوق وحرريات الآخرين وبما لا يصطدم أيضاً مع القيم الاجتماعية والثقافية والأخلاقية الكبرى؟ والمهم هنا ألا يصل عمل المشرع الداخلى فى معرض تنظيمه لممارسة حق من الحقوق إلى حد مصادرة الحق فى وضع قيود غير مبررة عليه، وهذه أيضاً فى نظرنا مسألة تقاس بما يقبله وما لا يقبله ضمير المجتمع الديمقراطى الحر.

وتأتى بعد ذلك طائفة الحقوق التى لا يمكن فهمها خاصة فى مجتمعات العالم الثالث التى تعاني من مشاكل اجتماعية وثقافية حادة، إلا باعتبارها إرشادات للسلوك العام ومثلاً ونماذج عليا على المجتمع أن يحتذيها فى حركته إلى الأمام: مثل الحق فى التعليم المجانى، وحق المشاركة فى الحياة الثقافية، وحق التمتع بفوائد التقدم العلمى وتطبيقاته، والحق فى مستوى مناسب لمعيشة الفرد وأسرته، وحق الأسرة فى دعم المجتمع لها، والحق فى شروط عمل عادلة، وغير ذلك من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى لن تشعب نسبياً إلا بمقدار ما يحققه المجتمع

من تطور في مختلف المجالات، ثم إن الإشباع المطلق لها غير متصور حتى في أرقى المجتمعات لأن حاجات الإنسان في تطور وارتقاء مستمرين.

* * *

ففيما عدا الحقوق اللصيقة بشخصية الإنسان كحرمة جسمه وحرية المادية وشرفه، فإن حقوق الإنسان الأخرى ليست بالحقوق المطلقة وإنما هي حقوق نسبية، لا يقاس تحققها بمعايير عامة مجردة عن محددات الزمان والثقافة والمجتمع وإنما يقاس بموضعها من مجمل قيم المجتمع وثقافته ودرجة تطوره الاجتماعي.

ومع ذلك فقد درج المشتغلون بقضايا حقوق الإنسان على ترديد نص المادة الخامسة من العهدين الدوليين والتي تقول: «ليس في هذا العهد أى حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأى دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أى نشاط أو القيام بأى عمل يهدف إلى إهدار أى من الحقوق أو الحريات المعترف بها فى هذا العهد أو إلى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه». أى أن هذه المادة تحظر على الدول والأفراد والمجتمعات إهدار أى حق من حقوق الإنسان أياً كان هذا الحق وأياً كانت درجة المساس به: يستوى فى ذلك تعذيب مواطن لآرائه السياسية مع حرمان صبي من التعليم الجانى مع مصادرة حق تقرير المصير، مع عدم تمكين الفرد من التمتع الأمثل بفوائد التقدم العلمى وتطبيقاته أو المشاركة فى الحياة الثقافية، هكذا دون تمييز. وفى رأينا أن المساواة بين كل هذه الحقوق على اختلافها فى إسباغ صفة الإطلاق عليها، إما أنه نوع من الرياء الدولى قبلته الدول ووافقت عليه بنوع من الحياء والمظهرية الدولية الكاذبة، وإما أنه نوع من الفرض والتسلط لمفهوم معين من الحقوق أصبح يتمتع به الإنسان فى الغرب ومازال إنسان العالم الثالث يسمى ويتعثر فى الوصول إليه لأسباب قد ترجع إلى فعل الغرب ذاته.

* * *

وعلى أى حال وبعيداً عن مشكلة نسبية حقوق الإنسان وإطلاقها، وسواء كنا مع القائلين بهذا أو ذاك، فإنه لا يمكن لأى مراقب موضوعى منصف أن يفهم وضعية حقوق الإنسان فى مجتمع ما، وحظ هذه الحقوق على مختلف أنواعها

ودرجاتها من الاحترام أو الانتهاك إلا بالنظر إلى محددات الزمان والمكان والثقافة والمجتمع والتراث والواقع، وهذه المحددات في مجتمعاتنا وفي عدد كبير آخر من المجتمعات العربية ومجتمعات العالم الثالث يمكن إنجازها فيما يلي:

أولاً: محددات الثقافة: وهي مجموعة الأفكار والعقائد والموروثات المعنوية السائدة في المجتمع والتي تتعارض كلياً أو جزئياً مع مبادئ حقوق الإنسان أو بعضها، وقراءة ثقافتنا المحلية على مختلف مستوياتها سرعان ما ستكتشف وجود كثير من مناطق التعارض بينها وبين مبدأ أو أكثر من مبادئ حقوق الإنسان، وحجر الزاوية في فهم مظاهر التناقض الثقافي لدينا مع بعض مبادئ حقوق الإنسان العالمية هو موقع الفرد في الثقافة العربية المعاصرة وموقعه في ثقافتنا الشرقية. فالثقافة العربية تقدس الفرد ككيان قانوني واجتماعي وتجعل له وجوده الذاتي وحقوقه المستقلة واجبة الاحترام في مواجهة الجماعة والدولة. أما في ثقافتنا الشرقية فلا توجد المواجهة الفاصلة بين الفرد والجماعة بهذا القدر من الحدة، بل تكاد حقوق الجماعة أن تكون مغلبة على حقوق الفرد عند التعارض. ولا تنظر ثقافتنا الشرقية إلى حقوق الجماعة باعتبارها مجموعاً حسابياً لحقوق الأفراد وإنما تنظر إليها باعتبارها حقوقاً أخرى مختلفة في النوع أكثر سموً ورفعاً من حقوق الفرد الدنيا. وهكذا تذوب شخصية الفرد وكيانه في مجتمعاتنا في عدد من الكيانات الاجتماعية الأكبر والأكثر اعتباراً مثل الأسرة والعشيرة والجماعة المحلية في القرية والجماعة الاقتصادية في الحرفة والجماعة الدينية ثم تأتي الدولة لتفرض إرادتها على الجميع. والدولة في ثقافتنا ليست نتاج اتفاق حر بين أفراد أحرار الإرادة كما هي الحال في الثقافة الغربية بل هي أدخل في ظواهر الطبيعة منها في ظواهر المجتمع. فلم يأت على الإنسان في مجتمعاتنا حين من الدهر لم تكن الدولة شيئاً مذكوراً كما هي الحال في كثير من مجتمعات الغرب. بل إن ذاكرتنا التاريخية قد خبرت نظام الدولة كما خبرت الشمس والقمر والنجوم. ويؤكد الفقهاء المسلمون دائماً على أن حقوق الله مقدمة على حقوق العباد. وتحتل فكرة النظام العام والصالح العام مكاناً بارزاً في نظامنا القانوني المعاصر لا تشغله في النظم القانونية الأخرى، ليس فقط في بطون كتب القانون ونصوصه وإنما أيضاً في أفهام الناس وعقولهم، وهذا ما دفع مواطناً صالحاً لأن يلجأ إلى القضاء طالباً تفريق

أستاذ جامعي من زوجه، وجعل مواطناً آخر يطلب من القضاء مصادرة فيلم سينمائي لسبب واحد: أن حق الله مقدم على حق العبد. ولهذا أيضاً لا ترى ثقافتنا الدينية والشعبية بأساً من الأخذ بالعقوبات البدنية لمنع استثناء الجريمة رغم نصوص اتفاقية منع التعذيب والعقوبات المهينة والحاطة بالكرامة. وترى هذه الثقافة البأس كل البأس في الأعمال المطلق للمساواة بين الرجال والنساء على النحو الوارد باتفاقية منع كل أشكال التمييز ضد المرأة. أما حرية الرأي والفكر والضمير والوجدان والمعتقد فهي تخضع لقيود ثقافية تضع مجالات محددة لهذه الحقوق بما لا يتجاوز فيه على حق الله أو الجماعة في بعض المجتمعات أو على حق الوطن والدولة والالتزام الحزبي في مجتمعات أخرى.

والذي يريد أن يعرف موقع مبادئ حقوق الإنسان في ثقافتنا السياسية ليس عليه إلا أن يمعن النظر في القيم والممارسات السائدة في مؤسسات المجتمع المدني: عليه أن يتأمل كيف تمارس العملية الانتخابية فعلاً في الريف المصري، وكيف يحل المثقفون خلافاتهم الفكرية، والآليات المتبعة في التنظيمات النقابية وكيفية صعود القيادات إلى قمة الهرم النقابي، بل وآليات الممارسة الديموقراطية داخل مختلف الأحزاب السياسية التي أدت إلى تصلب في الشرايين وضُمور في أدمغة صنع القرار بحكم الشبات والتعرض طويل المدى لعوامل التعرية السياسية. وسنصل من ذلك إلى أن مشكلة حقوق الإنسان في مجتمعنا ليست ثنائية الأطراف: الدولة في مواجهة الفرد فحسب. وإنما هي مشكلة متشعبة تضرب بجذورها في كل خلايا التنظيم الاجتماعي.

ثانياً: محددات التقاليد المهنية: ذلك أن لكل مهنة مجموعة من التقاليد والقيم الخاصة التي قد تنفصل وتتقاطع مع القيم الاجتماعية العامة، قيم وتقاليد تحدد أسلوب أداء أعضائها لمهنتهم ونظرتهم القيمة للخطأ والصواب المهني، فإذا كان من تقاليد القضاة الحيدة والإنصات، ومن تقاليد المحامين الانحياز لأحد طرفي الخصومة، ومن تقاليد الطب الشك، ومن تقاليد رجل الدين اليقين والوعظ وامتلاك الحقيقة فإن من تقاليد الشرطة الزجر والردع وافترض الإدانة قبل البراءة. ولا ريب أن المبالغة في الانسياق وراء التقاليد المهنية للقائمين على إنفاذ حكم

القانون دون ضابط أو رابط أو ورع من شأنها أن تؤدي إلى الالتفات عن مبادئ حقوق الإنسان لصالح الواجب المهني الصرف . واخل بالنسبة لتقاليد الشرطة على وجه التحديد هو إزالة ذلك التعارض المستقر في ضمائر الكثيرين بين الواجب المهني وحقوق الإنسان . والظن أن تدريباً مكثفاً على حقوق الإنسان مثل الذي شرعت فيه أكاديمية الشرطة في مصر اليوم مع مزيد من الجهد لرفع الكفاءة المهنية لرجل الشرطة في الكشف عن الجريمة بالوسائل الحديثة مع احترام حقوق الإنسان ، كفيل بإزالة هذا التناقض الوهمي لجعل من تقاليد المهنة تقاليد منحاة للحق والحرية .

ثالثاً : محددات التعارض بين أمن الوطن وحقوق الإنسان في مواجهة حالات المقاومة المسلحة للدولة والمجتمع أو ما اصطلح على تسميته بالإرهاب .

ففي هذه الحالات التي يستخدم فيها السلاح لمقاومة القانون وهدم أركان المجتمع ، هل من المطلوب الالتزام بمبادئ ومعايير حقوق الإنسان بالقدر نفسه من الالتزام في الأوقات التي يشيع فيها الأمن والانصياع لحكم القانون ؟ القضية المتفق عليها بين الجميع أنه من غير المشروع مكافحة الخروج عن القانون بخروج مقابل على القانون . ولكن هذه الصياغة النظرية الفاضلة والعادلة قد تتحول إلى عبارات فارغة في خضم ملاحقة جماعات الإرهاب وسط دوى الرصاص وانفجارات العبوات الناسفة . لقد توصل الفكر الدولي إلى صياغة خاصة لحقوق الإنسان في النزاعات المسلحة ، ولا أريد القياس فالقياس بعيد ومرفوض ولكن استنباط الحكمة مع وضع الضوابط هو أمر مطلوب لصالح الوطن .

رابعاً : محددات التعارض بين الحقوق المدنية والسياسية من ناحية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية أخرى ، وهي الصياغة القديمة نفسها حول التعارض بين حرية الكلمة وحرية لقمة الخبز ، أو الحريات الشخصية والحق في التنمية . وأحسب أن تجربتنا السابقة حول تغليب الحق في الطعام على الحق في الكلام قد باءت بالفشل فلا طعم الفم ولا تكلم اللسان ، ومع ذلك فإن الحقيقة التي تعلن عن نفسها أن الفقراء والمطحونين لا يابهون كثيراً بمطالب المثقفين في حرية الرأي والإبداع والتعددية السيامية ، وأن هذه الحقوق الأخيرة لا قيمة لها ولا

فاعلية في مجتمع يعاني من التخلف والامية، وبالمثل فإن تجاوز التخلف الاقتصادي والاجتماعي أمر غير ممكن في مجتمع يعتمد قيم البطش والقهر، وتلك جدلية كبرى يجب أن تعيها كل الأطراف الفاعلة في حركة حقوق الإنسان العربية.

* * *

أعود فأقول إن مبادئ حقوق الإنسان كما تضمنتها المواثيق الدولية ليست لافتات معلقة في السماء لا تنتظر منا إلا الأعمال فنشاب عليه أو الإغفال فندان بسببه. بل إن أعمالها وإغفالها في واقع اجتماعي محدد ومعقد كواقعنا هو أمر محاط بكثير من التحديات والإشكاليات التي تستدعي لمواجهتها جهوداً متضافرة من كل الأطراف وعملاً دعوباً بنية مخلصه من كل خلايا المجتمع المدني، ولا يشفع في ذلك مجرد بيان من منظمات حقوق الإنسان يبين الانتهاكات وبيان مضاد من الجهات المسؤولة ينكر ويتهم ويهاجم. فالقضية أعقد من هذا التبسيط المخل وأهم من هذا الحوار الممل. فما آليات حماية حقوق الإنسان المقترحة؟



حقوق الإنسان في مصر

إشكاليات الداخل

السؤال الذى نطرحه الآن ، يتعلق بالأطراف

الفاعلة فى قضية حقوق الإنسان فى مصر ، وآليات عملها ، والعلاقات

المتبادلة فيما بينها ، والخطاب الذى تبناه كل منها بمناسبة انخراطها فى

قضية حقوق الإنسان ، وما إذا كان هذا كله يخدم حقوق الإنسان ويؤثر

عليها بالسلب أو الإيجاب . ونبادر إلى تكرار القول ، إن ما يهمنا فى المقام

الأول والأخير هو التوصل إلى اقتراح صيغة وطنية لحماية حقوق الإنسان فى

مصر ، صيغة تؤدى إلى تحقيق هدفين : إشاعة مناخ احترام حقوق الإنسان

ووقف انتهاكاتهما من ناحية ، وتجنب الآثار السلبية لتدويل الشأن الداخلى

لحقوق الإنسان وما يتبعه من إمكان استخدام هذا الشأن بواسطة قوى الخارج

للتأثير على النزوع الوطنى للسياسة الخارجية المصرية من ناحية ثانية .. هذا

هو هدفنا بوضوح شديد .

المراقب لحركة حقوق الإنسان في مجتمعات العالم الثالث يلحظ منهجين يتنازعان منظور هذه الحركة ونشاطها إلى وسائل الحماية الواجبة الاتباع لوقف الانتهاكات: اتجه يذهب إلى تغليب الاستعانة بقوى الخارج، أى بالآليات الدولية والأجنبية المتاحة، لوقف انتهاكات حقوق الإنسان بالداخل، وهي آليات - كما نعلم - متعددة ومؤثرة، تبدأ ببلجان الأمم المتحدة ومنظماتها، مروراً ببلجان حقوق الإنسان بالمنظمات الإقليمية، عطفاً على أقسام حقوق الإنسان بوزارات الخارجية، وانتهاء بالمنظمات الدولية غير الحكومية المعنية بحقوق الإنسان. والاتجاه الثاني يذهب إلى تغليب الاستعانة بقوى الداخل لوقف انتهاكات حقوق الإنسان بالداخل. وهذا يعني استنهاض وعي وهمة القوى السياسية والاجتماعية والثقافية الوطنية من أجل تشكيل رأى عام ضاغط وقوى يدين انتهاكات حقوق الإنسان أياً كان مصدرها ويعمل على وقفها وعدم تكرارها، ولنا على كل من هذين الاتجاهين الملاحظات التالية:

أولاً: أن الاتجاه الذي ينصرف كلية إلى الاعتماد على الآليات الأجنبية والدولية لوقف الانتهاكات الداخلية لحقوق الإنسان قد يجد تفسيره وتبريره في المجتمعات الباطشة التي لا تسمح بأى قدر من حرية الرأى أو التعبير أو الاجتماع فى الداخل، ومن هنا فلا بديل عن التوجه إلى الغرباء للاستعانة بهم على بطش الأقرباء. أما عندما يتوفر هذا القدر من حرية العمل والحركة داخل المجتمع بتوفر ولو قدر محدود من الحريات المدنية والسياسية فيصبح تغليب تكتيكات الخارج على النضال من أجل نشر الاهتمام بحقوق الإنسان بين أهل الوطن نوعاً من «الاستسهال» الذى يتجنب الطريق الصعب مع ما يحمله الطريق السهل من مخاطر الفرق فى بحر لجى من تلاطم أمواج السياسة الدولية. إن نشأة منظمات حقوق الإنسان فى المنفى التى تفضح الانتهاكات فى المجتمعات المغلقة أمر مفهوم، أما حيث يتمتع مجتمع الداخل بقدر ولو محدود من الانفتاح والتسامح فإن نفى الذات اختياريًا يصبح أمراً غير مقنع.

ثانياً: ويرتبط بقضية آليات الخارج وآليات الداخل لحماية حقوق الإنسان قضية

أخرى ملازمة لها ومرتبطة بها وهي قضية النخبوية والجماهيرية فى منظمات حقوق الإنسان. فهناك وجهتان للنظر بالنسبة لعضوية منظمات حقوق الإنسان : الأولى ترى أن العمل فى مجال حقوق الإنسان يجب أن يقتصر على النخبة المثقفة المؤمنة بهذه القضية والواعية بأبعادها وأهميتها فى إحداث التقدم الاجتماعى العام والقادرة على القيام بواجباتها وتحمل أعبائها الثقيل . ويرى النخبويون أن من شأن انفتاح عضوية منظمات حقوق الإنسان على الجماهير الواسعة أن يندس بين صفوفها من لا يؤمنون حقاً بمبادئها ، أو من لا يشهد لهم تاريخهم أو حاضرتهم باكتراث جدى بحقوق الإنسان ، أو من يعملون عن عمد أو غير عمد إلى إفساد حركة حقوق الإنسان وإفشال أهدافها السامية . ووجهة النظر هذه لا شك جذيرة بالنظر والاعتبار ، ولكن الأخذ بمنطقها على إطلاقه يحمل كثيراً من المخاطر والمخاطر التى تصيب حركة حقوق الإنسان الوطنية فى مقتل . أولها أنها تفترض نوعاً من الوصاية الفوقية التى يفرضها عدد من المثقفين على الجماهير الواسعة صاحبة المصلحة الحقيقية فى حماية حقوقها ؛ وثانيها أنها تنقل إلى حركة حقوق الإنسان دون حصانة كافية أمراض المثقفين المعروفة للجميع ؛ وثالثها أنها تؤدى إلى عزل حركة حقوق الإنسان عن القطاعات الواسعة فى المجتمع بما يجردتها من حماية هذه القطاعات الجماهيرية من ناحية وبما يحجب عن منظمات حقوق الإنسان دورها المهم والخطير فى التبشير بهذه الحقوق ونشر الوعي بها بين جماهير البسطاء حتى تتحول حقوق الإنسان لدى هذه الجماهير من مجرد خطاب ثقافى فوقي إلى خطاب يعادل خطاب الحزب والحرية .

والنتيجة التى تترتب على ذلك وتتمثل فى أخطر أمراض النخبوية على الإطلاق وهي ارتقاء حركة حقوق الإنسان المحلية فى أحضان الخارج لحماية حقوق الإنسان فى الداخل . لأنه لما كانت النخبة المثقفة التى هى رائدة حركة حقوق الإنسان محرومة من الزخم الجماهيرى ، ومعزولة بإرادتها عن أصحاب المصلحة فى عملها ، فلا بديل أمامها لحماية نفسها عن اللجوء إلى الآليات الأجنبية والدولية مع العزوف عن أى جهد إبداعى خلاق لإقامة صرح آليات وطنية وهو واجب وطنى لا يحق لمن يتصدر حركة حقوق الإنسان أن ينكص عنه .

ومن عجب أنه نتيجة لتقليب آليات الحماية من الخارج على آليات الحماية من

الداخل (وهي بالمناسبة ظاهرة مستشرية في كثير من أقطار العالم الثالث) فإن مناضلي حركة حقوق الإنسان المحلية، وهم في الغالب من فصائل اليسار السابق، يجدون أنفسهم في حالة من التناقض السياسي تثير حيرة حقيقية. فهم من ناحية يعزلون أنفسهم عن الجماهير التي كانوا فيما مضى يتغنون بقدراتها على صناعة التاريخ، وهم من ناحية ثانية يجدون أنفسهم فجأة وبلا انتظار أو توقع في خندق واحد مع القوى الدولية التي كانوا يعتبرونها بالأمر القريب من ألد أعداء الشعوب من ممثلي الإمبريالية العالمية والأصوات المتعاطفة مع الصهيونية. ولا أقول إن كل ممثلي الحركة الدولية من هؤلاء، ولكنني أثبت أن تلك الأصوات المعادية للمصالح السياسية للعرب ولطموحات الشعوب في التحرر لها موقعها الثابت والبارز في صدارة حركة حقوق الإنسان الدولية. وتلك هي بعض المخاذير الكبرى التي تترتب على تغليب آليات الحماية من الخارج على الحماية الوطنية لحقوق الإنسان.

ثالثاً: على أنه من الإنصاف للحقيقة أن نقرر أن لجوء الحركة الوطنية لحقوق الإنسان عندنا إلى آليات الحماية الخارجية لحقوق الإنسان في مصر وتغليبها على الوسائل الوطنية لحماية هذه الحقوق، هو أمر تتحمل قدراً كبيراً من وزره تلك السياسة غير المتسقة وغير المنطقية والمفتقرة إلى منظور استراتيجي مبدئي التي تتعامل بها أجهزة البيروقراطية المصرية مع الحركة المصرية لحقوق الإنسان. إن البيروقراطية المصرية حائرة تماماً في التعامل مع هذه الحركة، حائرة بين الرفض والتجاهل وبين الاعتراف والتعامل، حائرة بين التمسك بالشرعية القانونية متمثلة في قانون بال عفا عليه الزمن^(١) وبين الشرعية الاجتماعية والاعتراف الدولي بحركة حقوق الإنسان، حائرة بين الإنكار الإنشائي البليغ لحدوث تجاوزات أو انتهاكات لحقوق الإنسان وبين عدم الرد على حالات موثقة يجب النظر إليها على أقل تقدير كبلاغات مقدمة من مواطنين مخلصين عن ارتكاب جرائم يعاقب عليها القانون.

* * *

(١) إشارة إلى قانون الجمعيات الأهلية رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الذي ألغى مؤخراً.

وليسمح لى القارئ أن أستعرض معه بعضاً يسيراً من مظاهر هذه الخيرة وهذا التخطيط فى تعامل البيروقراطية المصرية مع أطراف الحركة الوطنية لحقوق الإنسان . فعلى حين ترفض وزارة الشؤون الاجتماعية أن تؤدى واجبها فى رعاية النمو المطرد فى مؤسسات المجتمع المدنى وترفض إشهار المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، نجد أن السيد النائب العام يستقبل نشطاء حقوق الإنسان ويوجب عن تساؤلاتهم وينشئ مكتباً تابعاً له لتلقى بلاغات انتهاكات حقوق الإنسان ويرفض أن يستدرج إلى الحديث عن شرعية منظمة حقوق الإنسان . وعلى حين يعلن مندوب مصر فى لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان أن السلطات المصرية تتعاون مع المنظمة تعاوناً كاملاً يرفض المسؤولون فى الداخل الرد على مراسلات المنظمة التى تتضمن ادعاءات بانتهاكات حقوق الإنسان ويتجاهلون هذه الشكاوى تجاهلاً تاماً . وفى الوقت الذى يتحدث فيه السيد وزير الخارجية حديثاً إيجابياً عن دور المنظمات غير الحكومية ، والذى تتعامل فيه إدارة حقوق الإنسان بوزارة الخارجية تعاملأً يومياً مع منظمات حقوق الإنسان بالداخل ، يعود السيد مساعد وزير الخارجية ليردد الحديث المعاد عن أن هذه المنظمات غير شرعية وخارج إطار القانون . وإذا شئنا أن نلخص موقف البيروقراطية المصرية من المنظمة المصرية لحقوق الإنسان فهو الاعتراف بها فى المحافل الدولية وإنكارها فى داخل الوطن ، والاعتراف بها عندما لا يتعلق الأمر بالحوار حول انتهاكات لحقوق الإنسان وإنكارها فيما عدا ذلك ، وهو فى مجمله موقف متردد من التعامل اللحظى الحائر الذى يفتقر إلى أى رؤية مستقبلية ثابتة . وقد آن الأوان لكل الأطراف الفاعلة فى مجال حقوق الإنسان -رسمية كانت أو غير رسمية- أن تعيد النظر فى مواقفها وخطابها وآلياتها وفاء لقضية كبرى هى مستقبل حقوق الإنسان فى مصر بعيداً عن الذرائع الشكلية وعن المواقف التفعلية الحالية .

* * *

دعونا ننهى تماماً ذلك الحديث المعاد المكرر عن شرعية منظمات حقوق الإنسان . إذ إنه بعيداً عن نصوص القانون الذى لقننا البيروقراطية المصرية درساً

بليغاً في إمكانات تجاوزه (والأمثلة كثيرة لا يحتملها المجال) فقد أضحت منظمات حقوق الإنسان تتمتع بوجود فعلي داخل مصر وتمارس دوراً من المستحيل إنكاره أو تجاهله أياً كانت التحفظات عليه. إن نشوء حركة مصرية لحقوق الإنسان منذ أوائل الثمانينيات وتصاعدها واشتداد عودها، وممارستها لعملها بحرية رغم قيود الشرعية هو أمر في المقام الأول والأخير يحسب لصالح الحكم بمصر ودليل على روح التسامح الواجب توفرها في مجتمع ديموقراطي مفتوح. ودعونا نسلم بحقيقة أنه رغم كل التحفظات على آليات عمل حركة حقوق الإنسان ومناهجها وخطابها فإن هذه الحركة الفتية هي صفحة ناصعة من صفحات التطور السياسي المصري المعاصر خاصة أنها تتبنى أهدافاً هي أنبل ما يمكن أن يتبناه تجمع ما وهي الحفاظ على حقوق الإنسان في الوطن، ويصبح التأكيد على بعض الملاحظات هو من موقع الحرص على هذه الظاهرة الإيجابية والرغبة في تدعيمها وغرس جذورها داخل الوطن وليس من موقع الرغبة في نفيها أو اجتثاث تلك الجذور واقتلاعها.

ومن ناحية أخرى، أصبح المجتمع الدولي لا يلتفت في كثير أو قليل إلى تلك القيود التي يفرضها مشرعنا الداخلي للاعتراف بقيام ووجود مؤسسات المجتمع المدني أو ما اصطلح على تسميته بالمنظمات غير الحكومية N.G.O.S، إن التعريف الذي وضعه المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة للمنظمات غير الحكومية التي يمكن للأمم المتحدة أن تعترف بها على هذا الأساس وتعامل معها هو: «تعتبر منظمة غير حكومية أي منظمة لا تنشأ على أساس اتفاق بين الحكومات». هكذا وبساطة وبدون تعقيد أو قيود أو شروط. وأفسحت أجهزة الأمم المتحدة ومنظماتها مكاناً بارزاً للجمعيات الخاصة والمنظمات غير الحكومية لتساهم في أنشطتها ومؤتمراتها وندواتها على أوسع نطاق ممكن وأوجدت نظاماً لمنحها العضوية الاستشارية وأصبحت هذه المنظمات تسهم إسهاماً مؤثراً في صناعة القرار الدولي، وحذت حذو الأمم المتحدة في هذا الشأن كثير من المنظمات الدولية الإقليمية كمنظمة الوحدة الإفريقية. ووجدنا أنفسنا في وضع مثير للغرابة والذهشة معاً: فنحن لا نعترف في الداخل ببعض المنظمات غير الحكومية ومنها منظمات حقوق الإنسان وفي الوقت نفسه نتعامل الحكومة مع ممثلي هذه المنظمات وتقاريرها في المحافل الدولية. وهكذا وجد في الواقع نوعان من الشرعية

بالنسبة لمنظمات حقوق الإنسان : شرعية مفتقدة في الداخل وشرعية مكتسبة في الخارج ، وبين هذه الشرعية المفتقدة والشرعية المكتسبة ضاعت كثير من إمكانات التعاون بين الأطراف الرسمية والأطراف غير الرسمية في سبيل صياغة آليات وطنية مقبولة من الجميع لاحترام حقوق الإنسان .

* * *

المحتويات



الصفحة

٣	مقدمة
١١	الباب الأول: السلطة في المجتمع العربي (الشرعية والتعددية)
١٢	الفصل الأول: السلطة والشرعية في المجتمع العربي الحديث
٢٨	الفصل الثاني: التعددية السياسية في العالم العربي الواقع والتحليلات
٤٨	الفصل الثالث: تساؤلات معاصرة حول الاستبداد القديم
٦٢	الفصل الرابع: هل للديموقراطية من جدوى في عالمنا العربي؟
٧٢	الفصل الخامس: المصريون وسلوكهم السياسي - دراسة حالة عربية
٨١	الباب الثاني: القانون والتطور (إشكاليات ثقافية)
٨٢	الفصل السادس: القانون وتفاعل الثقافات في مصر الحديثة
١٠٤	الفصل السابع: القانون والتطور خمسون عاماً على القانون المدني المصري
١٣٠	الفصل الثامن: التشريع كأداة للضبط الاجتماعي
١٥٦	الفصل التاسع: عن القانون الذي لا يسود
١٦٨	الفصل العاشر: الثقافة القانونية في مجتمع ديموقراطي
١٧٦	الفصل الحادي عشر: ما هو القانون؟ قانون الدولة أم قانون القبيلة؟
١٩٢	الفصل الثاني عشر: الثبات القانوني والتطور البيولوجي
٢٠٨	الفصل الثالث عشر: نطاق تطبيق مبدأ استقلال القضاء وحقوق الإنسان في التقاضي
٢٢٩	الباب الثالث: حرية الفكر والتعبير (الحرية والأمن والمسئولية)
٢٣٠	الفصل الرابع عشر: حرية الصحافة والإعلام بين التنظيم القانوني والمعايير الدولية
٢٤٦	الفصل الخامس عشر: الحريات الأكاديمية - المفهوم والإشكاليات النظرية

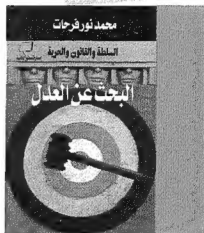
الصفحة

- ٢٦٤ الفصل السادس عشر: أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى إشكاليات
الشرعية
- ٢٨٠ الفصل السابع عشر: الإسلام وحرية العقيدة ، ملاحظات أولية ،
- ٢٩٩ الباب الرابع: حقوق الإنسان (قضايا نظرية)
- ٣٠٠ الفصل الثامن عشر: مبادئ حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية
- ٣١٦ الفصل التاسع عشر: الأصولية وحقوق الإنسان قراءة فى بعض الإشكاليات
الثقافية
- ٣٣٨ الفصل العشرون: القانون الدولى الإنسانى والقانون الدولى لحقوق الإنسان
، جوانب الوحدة والتميز
- ٣٥٦ الفصل الحادى والعشرون: المجتمع المدنى فى الشرق وقطار الغرب السريع
- ٣٦٦ الفصل الثانى والعشرون: حقوق الإنسان فى عالم متغير خواطر مؤتمر قيينا
- ٣٧٩ الباب الخامس: المجتمع المدنى وحقوق الإنسان (إشكاليات
الممارسة والحركة)
- ٣٨٠ الفصل الثالث والعشرون: حقوق الإنسان فى مصر (تحليل الخطاب)
- ٣٩٢ الفصل الرابع والعشرون: أمريكا وحقوق الإنسان فى مصر من يحاسب من؟
- ٤٠٤ الفصل الخامس والعشرون: حقوق الإنسان فى مصر أى حقوق؟ ولأى إنسان؟
- ٤١٦ الفصل السادس والعشرون: حقوق الإنسان فى مصر إشكاليات الداخل

تعتبر الكتابات «البينية» أي تلك التي تقع على الحدود بين مختلف فروع العلم، تأخذ من كل منها بقدر، وتتميز عنها جميعاً، من أكثر الكتابات صعوبة في التأليف وسهولة في القراءة وفائدة للمعرفة. وينتمي هذا الكتاب إلى تلك الطائفة التي تقع على الحدود بين القانون وعلوم السياسة والاجتماع والتاريخ والفلسفة والدين. إنه ليس كتاباً في القانون بل هو كتاب عن القانون في علاقاته وتفاعلاته وتأثيراته بالسلطة والثقافة والمجتمع وبقيم الحق والحرية والعدل وحقوق الإنسان.

وفي هذا الكتاب يخلع المؤلف، وهو أحد أساتذة القانون، وشاحه التقليدي وينزع شعره المستعار، ليرتدي رداء الباحث عن الحقيقة وإضعا السلطة والقانون على مائدة التشريع لا التشريع في بحث دؤوب عن قيم العدل والحرية وحقوق الإنسان. إنها فرصة نادرة يقدمها أحد أساتذة القانون المتمرسين وأحد خبراء حقوق الإنسان لمحاكمة القانون النافذ بمعيار العدل. وهو بهذا يرتاد بخطى متمرسية أكثر المناطق سخونة وإثارة للجدل على الساحة القانونية والسياسية.

المؤلف: الأستاذ الدكتور محمد نور فرحات، يعمل حالياً أستاذاً ورئيساً لقسم فلسفة القانون بكلية الحقوق جامعة الزقازيق. اكتسب البعد السوسيولوجي في دراساته من عمله فور تخرجه بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناحية. خبر مدارس البحث القانوني والعلوم الاجتماعية في العالم شرقه وغربه، في جامعة موسكو (١٩٧٠-١٩٧٣) وجامعتي لندن وكيمبردج (١٩٧٣) وجامعة كاليفورنيا بركلي (١٩٨٢-١٩٨٣). له إسهامات ملحوظة في أنشطة المنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان والاتحادات المهنية والعلمية الإقليمية والدولية. من أهم مؤلفاته بالعربية، «تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية»، «تاريخ القانون في مصر»، «مبادئ الاجتماع للقانون في مصر الحديثة»، «مبادئ القانون»، «الفكر القانوني والواقع الاجتماعي»، «والشريعة والقانون والبحث عن العقل»، فضلاً عن المتعددة في الصحف السيارة والمتخصصة في قضايا القانونية وحقوق الإنسان. عمل من ١٩٩٥ حتى منصب كبير مستشاري الأمم المتحدة لحقوق الإنسان آسيا (منغوليا) ووسط آسيا (أوزبكستان).



Bibliothèque Alexandrina



0527763

لصميم الغلاف جوي